

معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث



جمع وتقديم:

أ.د. داود سلوم

أ.د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل

الناشرون

الناشع

معروف الرصافي
آثاره في النقد والأدب
- الجزءان الثاني والثالث-

معروف الرصافي آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث

جمع وتقديم:

أ.د. داود سلوم

أ.د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل

الناشر

معروف الرصافي: آثاره في النقد والأدب، الجزءان الثاني والثالث
جمع وتقديم: أ. د. داود سلوم - أ. د. عادل كساب نصيف العزاوي - الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي
الطبعة الأولى ٢٠١٤

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس
محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت ٢٠١٤
تلفون وفاكس: ٢٥٣٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١
ص ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

© Al-Kamel Verlag 2014
Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

رسائل
الناسخ
التعليقات

المقدمة

بقلم الشاعر المطبوع نعمان ماهر الكتعاني

رسائل التعليقات هذه ثلاث رسائل كتبها الأستاذ الجليل معروف الرصافي تعليقاً على ثلاثة كتب أصدرها بعض الكتاب في السنوات الأخيرة وهي وإن كانت مختلفة المواضيع فإنها تجمعها جامعة واحدة هي الجامعة التاريخية .

تبحث الرسالة الأولى في الرد على بعض ما جاء في كتاب التصوف الإسلامي لمؤلفه الدكتور زكي مبارك الكاتب المصري وتبحث الثانية في الرد على بعض ما جاء في كتاب النشر الفني للمؤلف نفسه . أما الرسالة الثالثة فقد تناولت الرد على بعض ما ذكره المستشرق الإيطالي لثونا كايثاني في كتابه التاريخ الإسلامي .

فالتصوف الإسلامي والنشر الفني والتاريخ الإسلامي كل هذه المواضيع تشترك في كونها تبحث في تاريخ عهود حدثت فيها هذه الأمور .

وقد قرأت هذه الرسائل الثلاث ورابعة عنوانها (على باب سجن أبي العلاء) يرد فيها الأستاذ الرصافي على بعض أقوال الدكتور طه حسين في مؤلفه (مع أبي العلاء في سجنه) لم يكتب لها نصيب في النشر مع هذه الرسائل خضوعاً لأزمة الورق الحاضرة .

لقد كان الأستاذ الرصافي موفقاً في تعليقاته هذه إلى حد بعيد توفيقاً ناتجاً عن اطلاع واسع وتدقيق عميق واستقصاء وثيد . فانظر أيها القارئ إلى ردوده في الرسالة الأولى واقرأ أقوال الدكتور زكي في نظرية (الجيلاني) القائلة بأن العاصي

والطائع كلاهما سواء أمام الله، واقرأ رد الأستاذ عليها، ثم اقرأ قول الدكتور في صوفية الجاهلية والرد عليها وقس قيمة كل قول ورد تعلم إلى أي مدى كان الأستاذ الرصافي عميقاً في تفكيره دقيقاً في استنباطه. أما ما قاله زكي مبارك في صوفية حذيفة اليمان فيجد القارئ دحض الأستاذ لهذا القول مثبتاً بحجج تاريخية لا أدري كيف جهلها مؤلف التصوف الإسلامي وقد تحدث الأستاذ الرصافي عن الإنسان فقال إنه أول التعينات وفرض الثواب له والعقاب عليه لتفرد بصفت دون غيره من المخلوقات وخرج من قوله هذا وقد ضعضع مزاعم الدكتور وفندها تفنيدياً لا أشك أنها سوف تملأ الدكتور غيظاً وأسفاً على ما بدر منه. وفي الرسالة الثانية (الرد على كتاب النثر الفني) يجد القارئ طرافة في النقد إلى جانب الدقة والإمعان، فقد ادعى مؤلف النثر الفني أن مؤرخي اللغة العربية اتفقوا على عدم وجود أدب للعرب قبل الإسلام فرد عليه الأستاذ بأسلوب من التهكم الساخر ما يتناسب ومثل هكذا ادعاء يرميه المؤلف رمية، وقد أنكر المؤلف أن هناك مواضع يصلح لها النثر وأخرى النظم فلم يصمد إنكاره أمام الرد إلا بقدر ما يتسع الوقت لقراءة الرد. ثم يسأل الأستاذ المؤلف قائلاً: من أين تعلم الرواة المنهج الجاهلي - هذا المنهج الذي ينكر جاهليته الدكتور وغير الدكتور من المبتكرين لفنون الإنكار - من أين تعلم الرواة إذا لم يكن هناك منهج جاهلي وكيف وضعه الرواة بهذا الشكل دون غيره وهل اتفق الرواة قاطبة على هذا حتى لم نجد واحداً منهم يذكر لنا شيئاً مخالفاً لهذا المنهج؟ وفي سؤال الأستاذ مشكلة للدكتور لا أراه مجيباً عنها.

وقد أعجب الدكتور مبارك بإنكار المسيو مرسية للنثر الفني عند العرب فسأله الأستاذ الرصافي عن الخطب هل هي نثر فني أم شيء آخر. وإني لا إخال المسيو ولا الدكتور قادرين على اعتبار الخطب ليست من النثر الفني بشيء، ثم أيد الأستاذ الرصافي وجود الوجود الأدبي عند عرب الجاهلية بقوله إن النثر يجب أن يكون سليقة عند العرب، ثم وضعت الاصطلاحات أخيراً، وبالقياص إلى كلام العرب وفي هذا القول برهان يلقي ضوءه في طريق مؤلف النثر الفني شاء أم أبى.

وآخر ما أود الإشارة إليه في هذه الرسالة هو توفيق الأستاذ الرصافي في تسمية أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل مستدلاً بالآيات القرآنية بشكل يجلو الشك عن

ذهن الدكتور طه حسين الذي لم يستطع أن يسمي أسلوب القرآن بغير أسلوب قرآني .

فهذان الكتابان اللذان ألفهما الدكتور زكي مبارك فيهما من الشطط الشيء الكثير . وهاتان الرسالتان اللتان رد بهما الأستاذ الرصافي على المؤلف فيهما من العلم الشيء الكثير، فهل يقتصد بعدها الدكتور المذكور في قيمة مؤلفيه هذين؟

أما عن الرسالة الثالثة فأقول: لقد جاءنا المستشرق الإيطالي كايثاني في كتابه التاريخ الإسلامي بإنكاره لأمر يعد إنكارها ضرباً من الهذيان، فهو ينكر حفظ العرب لأنسابهم قبل خلافة عمر بن الخطاب، وهو ينكر طلب قريش للنبي محمد وتفتيشهم عنه عندما اختفى في غار حراء وهو يزعم أن هجرة النبي محمد إلى المدينة كانت قبل كل أصحابه لا بعدهم . كذلك ينفي إيمان أصحاب محمد الأولين إذ يقول إن الإسلام لم يكمل إلا بعد ثلاث وعشرين سنة، فكيف صح إسلام الأولين قبل اكتمال الإسلام بهذه المدة؟ كما أنه ينكر اجتماع دار الندوة وائتثار قريش بمحمد . ويظل المستشرق ينكر وينكر ويستمر الأستاذ الرصافي يفند ويفند حتى يثبت حفظ العرب لأنسابهم من زمن الجاهلية، وتفتيش قريش وطلبهم للنبي عند اختفائه في غراء واجتماعهم في دار الندوة وائتثارهم بالنبي وهجرة أصحاب النبي قبله وصحة إسلام الأولين، إلى غير ذلك من الردود التي تدحض مزاعم هذا المستشرق وتثبت له خطئ رأيه وإسفافه وعصبيته .

وقبل أن يطول بنا المسير أقول: لقد برهن الأستاذ الجليل معروف الرصافي على أنه ليس ذلك الشاعر الخالد فقط بل هو الشاعر العالم المحقق، وفي هذه الرسائل نجد شيئاً من عبقرية .

بغداد في ١٢ كانون الأول ١٩٤٣

نعمان ماهر الكنعاني

القسم الأول في الرسالة الأولى في التصوف الإسلامي

تعليقات

اتفق لي أن رأيت عند أحد أصدقائي نسخة من كتاب «التصوف الإسلامي» المطبوع بمصر سنة ١٣٥٧ هـ لمؤلفه الأستاذ الفاضل الدكتور زكي مبارك، فاستعرت منه وطالعت، فوجدته جديراً بالمطالعة لأنه أول كتاب من نوعه يناقش مذهب التصوف مناقشة علمية تاريخية.

وقد علّقت في أثناء المطالعة على حاشية الكتاب تعليقات ذكرت فيها ما سنح لي من فكر وملاحظة، ثم رأيت أن أثبتها في هذه الكراسة عسى أن تكون مفيدة لمن يطلع عليها. وإن الحقائق في الأكثر إنما تظهر للناس من تتابع أفكارهم وتلاحقها وإن لم تكن مفيدة فلا إثم عليّ من إثباتها.

جاء في الصفحة (٤٧) من الجزء الأول قوله:

«وعن الحب الإلهي نشأت نظرية وحدة الوجود» . . .

وجاء في الصفحة (٦٦) منه أيضاً:

«إن التصوف قديم جداً عند العرب وهو أساس المسيحية» . . .

تعليق

إن البحث والتفكير قد ألجأني إلجاء لا محيص عنه إلى الإيمان بوحدة الوجود، وجعلاني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن التصوف إسلامي محض في نشأته

وتطوراته، وأنه فكرة فلسفية مجردة لا علاقة لها بالزهد والعبادة، ولا بالزهاد والعباد وأن الصوفيين هم فلاسفة الإسلام الذين لا يرون في الكون باطلاً، والذين تساوت عندهم المعاني المتضادة من حسن وقبح، ومن خير وشر، وهدى وضلال، وأنهم أي الصوفية أبعد الناس عن الزهد والتشف وأُن طريقتهم الوحيدة في فلسفتهم هي التفكير المقترن بصفاء النفس ليس إلا. وأنهم لا يسمعون جهدهم إلى تصفية النفس من أدران كل ما يعكر صفو التفكير إلا لكي يقترون تفكيرهم بصفاء النفس فيكون نقياً خالصاً من شوائب كل غفلة ويكون لهم أهدي إلى معرفة الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية، وبعبارة أخرى إلى معرفة الله.

وليس قولِي هذا بالمرجّم، ولا اعتقادي بالمتوهم فقد اتضح لي كالشمس في رآد الضحى أن محمداً «رسول الله» جاء بحقيقتين ناصعتين إحداهما وحدة الإله، والثانية وحدة الوجود. أما الأولى فقد قالها بمنطوق العبارة لكي يحرر بها الناس من كل عبودية لغير الله وهي: «لا إله إلا الله» وأما الثانية فقد قالها بمفهوم العبارة لكي يوصل بها أولي المواهب الفطرية العالية إلى الكمال النفسي الذي لا يتم إلا بمعرفة الله وهي «لا موجود إلا الله».

فإن قلت قد علمنا أن رسول الله قال في القرآن لا إله إلا الله ولكننا لا ندري أين قال لا موجود إلا الله؟

قلت: قالها في القرآن أيضاً ففي سورة الحديد «هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم» فإن هذه الآية تدل بمفهومها دلالة صريحة على أن لا موجود إلا الله. «هو الأول» الذي ليس له بداية و«الآخر» الذي ليس له نهاية. وليس معنى هذا إلا أنه هو السرمدي اللانهائي. وهو «الظاهر» الذي نراه بأعيننا وندركه بحواسنا و«الباطن» الذي لا نراه ولا ندركه. وليس معنى هذا إلا أنه هو كل شيء وأنه لا موجود غيره. ونحن إذا أخذنا صفو المعنى من عبارة الآية قلنا بأن الله هو الوجود الكلي المطلق اللانهائي وأنه لا موجود غيره.

هذه هي وحدة الوجود التي هي أساس مذهب التصوف وهذا منشؤها. أما أن هذه الفكرة حصلت بالتفكير أو الأخذ والتلقين فشيء يحتاج الكلام عنه إلى بحث

طويل وتفكير مديد. فلذا أتركه للشبان الباحثين والأقوياء القدراء من المفكرين كالدكتور زكي مبارك وأمثاله الأكرمين.

وفي القرآن أيضاً عدا الآية المتقدمة آيات أخرى تؤيد نظرية وحدة الوجود وتوضحها منها قوله ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ وقوله ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾ وقوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فمن السهل الخالي من كل تكلف أن تتمشى المعاني الرائعة في هذه الآيات مع نظرية وحدة الوجود فهي بمثابة شرح لها وإيضاح.

ولما كان محمد بما أوتي من الكمال النفسي والفكر القدسي سيد العارفين بهذه الحقيقة أعني حقيقة وحدة الوجود استطاع أن يفنى في الوجود الكلي ويتلاشى فيه منسلخاً من وجوده الجزئي الذي لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به، مندمج فيه اندماج وجود البردة في الماء. فلذلك نعم، لذلك جاز له أن يقول قول الله وأن يفعل فعله، فيقول بعدما يرمي ما أنا رميت ولكن الله رمى، ويقول بعدما سد الخوخات التي في مسجده ما أنا سدتها ولكن الله سدها. وهذا هو معنى الفناء في الله.

فإن قلت: «دع عنك الباطن الذي لا نراه ولا ندركه بحواسنا، فما هذا الظاهر الذي نراه وندركه بحواسنا من هذه المخلوقات العلوية والسفلية». فهل هي الله وهل يجوز لواحد من الناس أن يقول أنا الله؟ قلت: اقرأ الكلام الآتي بإمعان تعرف منه جواب ما سألت.

إذا قدرت - ولا أظنك قادراً - أن تتصور بذهنك الوجود الكلي اللانهائي فانياً فيه متلاشياً فيه، ناسياً أو متناسياً كل ما تدركه بحواسك من المخلوقات أو غائباً عنها كما يقول الصوفية فقد انغمست في نور معرفة الله بعض المعرفة. وحينئذٍ أينما التفت لم تجد غير الذي يسميه البشر «الله».

وإذا رجعت من الغيبة إلى الشهود علمت أن هذه المخلوقات الجزئية التي تدركها بحواسك ليس لها وجود خارج الوجود الكلي، وإنما هي مظاهر للوجود

الكلبي كمظاهر الأمواج لماء البحر المائج . ولا أظنك إذا نظرت إلى البحر المائج ترى فيه للأمواج وجوداً غير وجود الماء . وأرجو أن تغفر لي تمثيلي بالأمواج في البحر المائج لأن العبارات كلها قاصرة عن تمثيل المعنى المراد في معرفة الله .

ففي النفس ما أصاب العبارة كشفه وقصر عن تبليانه النظم والنشر^(١) وأيضاً أنك كلما توغلت في كلية الوجود المطلق وفي لانهايته تقربت من حقيقة ذات الله، وكلما وقفت عند مظهر جزئي من مظاهر الوجود الكلبي ابتعدت عن الله واحتجبت عنك ذاته السرمدية .

وبالنظر إلى هذا يكون كافراً بالله كل من قال من البشر أنا الله . وذلك لأن «أنا» جزئية المدلول والله كلي الوجود ولذلك كفر الحلاج لما قال «أنا الله» وإني لا أشك في أن الحلاج لم يكن من الراسخين في نظرية وحدة الوجود . وأن عدم رسوخه فيها هو الذي حمّله على هذه (الشطحة) المنكرة . ولكن انظر إلى سيد العارفين محمد رسول الله فإن في كلامه ينفي «أنا» فانياً في الوجود الكلبي فيقول ما أنا رميت ولكن الله رمى ، ويقول ما أنا سدّدتها ولكن الله سدّها .

علم الطبيعة يؤيد وحدة الوجود

إن نظرية وحدة الوجود ترجع بالكائنات كلها موادها وقواها إلى أصل واحد يعبرون عنه بالوجود الكلبي اللانهائي . ولو أنهم أوجدوا عبارة تقرب حقيقته للأفهام أكثر من هذه العبارة لأحسنوا ولكنهم لم يستطيعوا . وعسى أن يتوصل علماء الطبيعة في مستقبل الأيام إلى معرفة هذا الأصل وتوضيحه بما لا يترك فيه ريباً لمستريب . فإن نظرية وحدة الوجود تمتّ بنسبة جليلة إلى العلوم الطبيعية بركنيها الفيزياء والكيمياء . وأن العلوم هذه تؤيد نظرية وحدة الوجود كل التأييد . ولو أن علماء الطبيعة توصلوا إلى تحليل الذرات أو تحليل العناصر المعلومة التي يقولون ببساطتها لعرفوا ما وراءها وما قالوا ببساطتها . على أنهم قالوا بأن الكهربائية هي أصل الكائنات كلها . ولكن الكهربائية لم يزل أمرها عندهم في خفاء .

(١) هذا البيت للصرافي من قصيدة له بعنوان «خواطر شاعر» وهي في ديوانه ٩٢ / ١ ومستهلها وفي النفس بالواو لا بالقاء . (عبد الحميد الرشودي).

وما إخال التواميس أو القوانين الطبيعية التي يذكرها علماء الطبيعة في كتبهم إلا سنة الله في خلقه . وقد جاء في القرآن أن سنة الله لا تقبل التبديل . قال في سورة الملائكة^(١) : ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ والقوانين الطبيعية كسنة الله لا تقبل التبديل والتحويل .

الله والمكان

بعد ما تقدم من الكلام في نظرية وحدة الوجود ومنشئها يحق لنا أن نتعجب من قول الدكتور زكي مبارك في الصفحة (١٨٤) من كتابه «إن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية» والشطحة في عرفهم هي كلمة يقولها الصوفي وهو في حالة غير اعتيادية فيخرج بها عن حدود المعقول والمألوف . فتكون «الشطحة الصوفية» كهفوة من الهفوات في عرف سائر الناس . وللدكتور عذره في جعلها شطحة صوفية فإن محيي الدين بن عربي قال عند الكلام على وحدة الوجود: «لا يدركها إلا من أدرك اجتماع الضدين» كما في السيرة الحلبية .

ويحق لنا أن نتعجب أيضاً من قوله في الصفحة التي تليها «لقد أجهدت عقلي في البحث عن السبب الذي دعا إلى القول بوحدة الوجود، وانتهيت إلى أن هذه النظرية لم تنشأ إلا لأن الإنسان بطبيعة تكوينه لا يتصور موجوداً بلا حيز ولا جهة ولا مكان، وهو حين يؤمن بوجود الله يسأل من حيث لا يشعر، وأين الله» .

وكان الدكتور يريد بكلامه هذا أنهم قالوا بوحدة الوجود ليتخلصوا من مشكلة «أن الله لا في مكان» ولكنه لم يبين وجه التخلص . أي لم يذكر كيف خلصتهم وحدة الوجود من هذه المشكلة، فهل هذه النظرية تجعل كون الله في مكان معقولاً . فلذا لجأوا إليها أم هي تجعل كون الله لا في مكان معقولاً . هذا ما لم يبينه الدكتور ولم يتكلم عنه .

أما نحن فنقول: إذا كانت ذات الله عبارة عن الوجود الكلي المطلق اللانهائي كان من البديهي أن الله منزّه عن المكان وأنه في لا مكان . لأن المكان إنما هو من

(١) الصواب سورة فاطر وهما جزء من الآية ٤٣ . (عبد الحميد الرشودي).

شأن الوجود الجزئي المتناهي ووجود الله كلي لانهاضي . فكيف يكون في مكان من لا تسعه إلا الكلية اللانهائية؟

وبالنظر إلى هذا يصح أن نقول بأن الله في كل مكان كما يصح أن نقول بأنه لا في مكان، أما كونه في كل مكان فلأنه كلي محيط بكل شيء ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ فلا يجوز أن يكون في مكان دون مكان، أي لا يجوز أن يخلو منه مكان لأنه إذا خلا منه مكان كان جزئياً ووجود الله كلي محيط بكل مكان . وبهذا نفهم معنى قوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ . وأما كونه لا في مكان فمعناه أنه ليس في مكان دون مكان . ذلك لأنه إذا وجد في مكان دون آخر خلا منه المكان الثاني، وعندئذ يكون وجوده جزئياً لا كلياً .

أما الزمان فإن الله منزّه عنه أيضاً تنزهه عن المكان . ذلك لأن الزمان - دع عنك ما يقوله الناس في تعريفه - هو الاستمرار، هو السرمدية التي هي كالدائرة ليس لها أول وليس لها آخر، والله سرمدي الوجود لأنه كلي . والوجود الكلي لا يكون إلا سرمدياً أي لانهاضياً ﴿هو الأول والآخر﴾ فكلية وجود الله تنزهه عن المكان، وسرمديته أي لانهاضيته تنزهه عن الزمان . على أنك لو شطحت شطحة فكرية لا صوفية فقلت: هو الزمان وهو المكان لكان لقولك هذا وجه وجيه عند المفكرين .

وإذا عرفنا هذا عرفنا أن الكلية هي عرش الله الذي استوى عليه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ إذ لا يسعه غيرها وهي أيضاً كرسيه الذي وسع السموات والأرض . ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ فدع الجامدين بعد هذا يتخبطون في أحوال الغفلة قائلين في المتشابه من القرآن إن الله أرسل إلينا كتاباً لا نفهمه نحن بل هو .

الحق والباطل في رأي أهل التصوف

كتب الدكتور في كتابه فصلاً تحت عنوان «صراحة الجيلاني» عبد الكريم الذي هو من أعلام الصوفية، وذكر كتابه «الإنسان الكامل» وقال فيه: إنه كتاب يفيض بالوساوس . إلى أن قال في ص (١٢١) «وكانت أكبر عقبة تعترض القائلين بوحدة الوجود هي مشكلة الثواب والعقاب» وقال «إن الجيلاني يقتلع هذه المشكلة من

الأساس ويرأها ضرباً من الأوهام والظنون وهو بكل صراحة يرى الناس أجمعين مهتدين في أحوال الطاعة وفي أحوال العصيان، وهو يقرر أولاً أن الله يسمى المضل ويسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء».

ثم أخذ الدكتور يتكلم أولاً عن المخاوف المترتبة على هذه الآراء ويهول الأمر فيها، ثم كر راجعاً فأخذ يخرجها على وجه وجيه مقبول ومعقول إلى أن قال «أما بعد فهذه توجيهات لآراء الجيلاني وهي آراء تنكرها الشرائع والقوانين، والناس يتصورون أن القول بها يمضي بالإنسانية إلى معاطب الهلاك ولو عقلوا لعرفوا أنها أساس النظام في عالم الحيوان وهو لم ينقرض في الغابات بسبب البغي والإثم والعدوان».

أما نحن فنذكر لك رأي أصحاب التصوف في الحق وفي الباطل ما هو؟ ومنه تعلم مذهبهم في تساوي المتضادات في عالم الممكنات من حيث يتجلى لك وجه الحق ووجه الباطل في الكائنات.

تكلم محيي الدين بن عربي عما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب كلمة لبيد: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال: «إعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل فهي حق من حيث الوجود. ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا معنى قوله ما سوى الله، أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه فهو من هذا الوجه باطل. والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية. ثم إذا كمل عرفانه فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد» انتهى كلام محيي الدين كما في صفحة رقم ٣٥٧ من الجزء الأول من السيرة الحلبية.

إن الحديث النبوي قد تضمن بمفهومه أن ما سوى الله باطل. فما معنى الباطل هنا؟ وقد أراد محيي الدين تفسير المعنى وتخريجه على مذهب الصوفية فكأنه في

كلامه يقول (كما هو مفهوم من عبارته) إن كل موجود من هذه الكائنات حق وإنه إذا وصف بالباطل فإنما يوصف به على وجه التشبيه لأنه ليس له وجود من ذاته بل هو قائم بالله لا بنفسه ولذلك يكون كالباطل أي حكمه حكم الباطل .

ثم إن محيي الدين قد بين في ضمن كلامه المذكور مرتبتين من مراتب العارفين (أي الصوفية) المرتبة الأولى هي أن تتلاشى الكائنات في نظر العارف فيحجب عن شهودها بشهود الحق . فيكون تلاشيها في هذه المرتبة بمعنى احتجابها عنه بشهود الحق لا بمعنى زوالها من الوجود بالمرة . والمرتبة الثانية هي مرتبة الكمال العرفاني أن يشهد العارف الحق والخلق معاً في آن واحد . لأنه لا يرى إلا الحق . وهذه تسمى عندهم بمرتبة الجمع . فالنتيجة الحاصلة من كلام محيي الدين هي أن الموجودات كلها حق وأن وصفها بالباطل لا يكون إلا مجازاً على طريق التشبيه .

ويستنتج من هذا أن الباطل في عرف الصوفية هو المحال لأن هذه الموجودات إذا كانت كلها أي الواجب والممكن منها حقاً كان الباطل هو المحال بحكم الضرورة . ولا يخفى أن المحال هو الممتنع الوقوع عقلاً . وعليه يصح أن نقول كل ما وقع في هذه الكائنات فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع وإذا كان كل ما وقع في هذه الكائنات حقاً تساوت المتضادات بحكم الضرورة فالضلال كالهدى ، والعصيان كالطاعة ، والتقوى كالفسق والفجور ، والشر كالخير ، والحسن كالبيع . . . إلخ .

وإذا كان الباطل هو المحال فالحق ما سوى المحال . ويصدق كل الوجود بكلا قسميه الواجب والممكن . فالواجب هو ذات الله وهو الوجود الكلي المطلق اللانهائي ، والممكن هو الكائنات من الموجودات الجزئية التي لا وجود لها بذاتها وإنما هي مظاهر قائمة بالوجود الكلي .

إن مذهب الصوفية هذا في أن كل ما وقع فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع يؤيده ما جاء في القرآن على لسان الذين يذكرون الله ويتفكرون في خلق السموات والأرض من قولهم ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار﴾ وتؤيده آية أخرى في سورة هود ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإليك بيان ذلك .

إن الدابة بمعناها اللغوي العام هي كل ما دب من الحيوان إلا أنها في اصطلاح اللغة خصت بما يركب أو تحمل عليه الأثقال وهي بالنظر إلى ما أريد بيانه في الآية تشمل حتى الإنسان. والناصية هي مقدم الرأس ويكنى بها عن العز والشرف. يقال فلان ناصية القوم أي أعزهم وأشرفهم، والأخذ بनावية الشيء كناية عن الاستيلاء عليه بحذافيره. فإذا قيل إن فلاناً أخذ بनावية كذا فمعناه أنه مستول عليه وجاعله تحت قهره وسلطانه فقوله في الآية (هو أخذ بनावيتها) أبلغ معنى وأبعد مرمى مما لو قيل (هو قائدتها).

وإذا كان الله أخذاً بनावية كل دابة فكل ما يقع منها من فعل أو حركة يكون حقاً بحكم الضرورة. لأن الأخذ بनावيتها على صراط مستقيم. فهل نستطيع بعد هذا أن نصف فعلاً من أفعال هذه الدابة بالباطل خيراً كان أو شراً، طاعة أم عصياناً، عبادة أم فسقاً وفجوراً؟

ولا ريب أن هذا الحكم غير خاص بالحيوان بل هو يعم كل شيء، وأن تخصيص الدابة بالذكر في الآية ربما كان لغرض من أغراض البلاغة أو نحو ذلك وإلا فلو قيل ما من شيء إلا هو أخذ بनावيته لكان صحيحاً أيضاً. وبهذا يتجلى لك أن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع.

على أنا إذا رجعنا إلى المعقول رأيناه يؤيد مذهب الصوفية في تساوي هذه المعاني المتضادة لأنها لا حقيقة لها في نفس الأمر، وإنما هي من الأمور النسبية والاعتبارية. فالشر مثلاً وهو اسم جامع للذائل والمكارة كلها إنما سميناه واعتبرناه شراً لأنه لا يلائمنا فهو شر بالنسبة إلينا وكذلك الخير. وكون الشر شراً يختلف أيضاً باختلاف الزمان والمكان، والأحوال والأشخاص. فالريح الباردة في الشتاء شر وفي الصيف خير، والمطر في السبخة شر وفي العذبة خير وقد قال الشاعر^(١):

وفي الشر نجاة حـبـــــــــــــــــب
من لا ينجيك إحسان
وقال المتنبي: «مصائب قوم عند قوم فوائد» وقال أيضاً «والصدق شر إذا ألقاك في الكرب العظام».

(١) هو الشاعر الجاهلي الفيلد الزماني. (عبد الحميد الرشودي).

وقد أخطأ الذين نزهوا الله عن خلق الشر لأنهم قاسوا الله بأنفسهم وتصوروه مثلهم وفاتهم أن الشر إنما كان شراً عندهم وفي زعمهم، وأن ليس هناك خير أو شر وإنما هناك خلق تختلف مظاهره، وتتباين صورته وكله مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به.

وإذا كانت الموجودات كلها حقاً عند أصحاب وحدة الوجود لم يبقَ للباطل معنى سوى المحال الذي هو ممتنع الوقوع. ولما كانت الموجودات كلها لا تقع ولا تجري في وجودها إلا على سنة ثابتة لا تقبل التبديل والتحويل، وكانت هذه السنة هي التي يعبر عنها القرآن بسنة الله، ويسمى علماء الفيزياء والكيمياء بقوانين الطبيعة، صح أن يقال بأن الباطل هو ما خالف سنة الله لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع.

وبالنظر إلى هذا يكون مذهب وحدة الوجود رجوعاً إلى ما يسميه علماء المادة بالطبيعة، ويسميه القرآن بالفطرة في قوله ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ فلا فرق بين علماء الطبيعة وأصحاب وحدة الوجود إلا أن طريقة هؤلاء تفكيرية مقترنة بصفاء النفس الإنسانية يمثلها قولهم: «حدثني قلبي عن ربي» وطريقة أولئك علمية عملية مبنية على الفكر والدرس والبحث والاختبار والتجربة. ولهذا قلنا فيما تقدم إن الصوفية هم فلاسفة الإسلام إلا أنهم ليسوا بماديين بل روحيين. فمن الخطأ أن يخلط بهم العباد والزهاد وأمثالهم من أرباب التقشف والتخشن بلبس الصوف والمرقعات. نعم! إن من هؤلاء من تشبهوا بالصوفية فشوهوا مسلكهم حتى دعا ذلك بعض علماء المسلمين الجامدين على النصوص والمتون أن ينكروا على الصوفية مذهبهم وأن يشتموهم فيذكروا من أقوالهم وأفعالهم ما هم منه براء.

مخاوف الدكتور من نظرية وحدة الوجود

لما كانت نظرية وحدة الوجود تقضي بتساوي المتضادات كما بيناه فيما تقدم وتستلزم من أجل ذلك أن يكون التقاة والعصاة أو الأخيار والأشرار سواء أمام الله، أخذ الدكتور في كتابه يتكلم عما ينبعث من هذا التساوي من المخاوف والمحاذير، وصار يخاف منها على الشرائع والقوانين، وعلى الأخلاق، وعلى الثواب والعقاب

فقال في ص (١٨٦) من الجزء الأول «والمهم أن نعرف الآن كيف يصح التكليف مع القول بوحدة الوجود، ونسارع فنقرر أن الذين يقولون بوحدة الوجود يتهافون كل التهافت حين يضعون قواعد الأخلاق لأنهم لا يعرفون أين مناط الثواب والعقاب».

وقال في الصفحة التي تليها: «إن القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس، ونحن لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق، ولا نملك النيل من أصول القوانين لأن أقل محاولة من هذا النوع تعرض المجتمع للفساد، وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء».

وقال في ص (٢٢١) عند كلامه عن الجيلاني: «وهو (أي الجيلاني) يقرر أن الله يسمى المضل كما يسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء». وقال: «وهذه الوثبة مذمومة من الوجهة الشرعية فهي تقضي على أصول القوانين وتوجب إلغاء المحاكم، وتسريح من يربطون من الجنود للمحافظة على مصالح الناس إلخ».

أما نحن فتتكلم عن هذه المخاوف بما يظهر منه للقارئ أنها في غير محلها فنقول:

لقد تبين مما تقدم (خصوصاً ما ذكرناه من القول حول كلام محيي الدين بن عربي) أن الموجودات كلها حق وأنها ليس لها في الحقيقة وجود سوى الوجود الكلي، ومعنى هذا أنها في وجودها الجزئي ليست قائمة بنفسها بل بالوجود الكلي، وأنها بوجودها الجزئي غير خارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، بل كل ما هنالك أنها مظاهر مختلفة الصور للوجود الكلي، وأنها بهذه المظاهر والصور تخالف الوجود الكلي ليس إلا.

تنبيه

إن معنى المظاهر والصور في كلامنا هو بعينه المعنى الذي يعبر عنه الصوفية بالتعينات في كلامهم غير أننا أضربنا عن استعمال كلمة (تعينات) لأنها غير واضحة كوضوح المظاهر والصور.

إن أحسن مثال نذكره لهذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي والتي هي مظاهر له ما ذكرناه سابقاً من أمواج البحر فإنها ليس لها في البحر وجود غير وجود الماء فليست هي في وجودها بخارجة عن وجود الماء ولا مستقلة عنه، وإنما هي مظاهر وصور حاصلة في الماء من التموج .

إن وجود الأمواج حق لا مرية فيه، فلا نستطيع أن ننكر وجودها بل نقول إن وجودها قائم بوجود الماء، وإنها ليس لها في الحقيقة وجود غير وجود الماء . وهذا هو معنى كلام محيي الدين عندما ذكر مرتبة الجمع في كلامه المتقدم إذ قال : « فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد » .

ولا ريب أن الموجودات الكونية القائمة بالوجود الكلي قد اكتسبت من تعييناتها (على تعبير الصوفية) أو من مظاهرها وصورها (على تعبيرنا) أوصافاً ينزه عنها الوجود الكلي، وأهم تلك الأوصاف الجزئية والتحيز وهي بهذه الأوصاف يتم لها كيانهما التعيني أي يتم لها التعين والظهور في وجودها الجزئي .

وكذلك أمواج البحر فإنها قد اكتسبت من تعييناتها أو من مظاهرها وصورها أوصافاً ليس من شأن الماء أن يتصف بها كالتجميد والتحدب في سطوحها، وكالتزبد المؤدي إلى الابيضاض في أعاليها والماء بطبيعته لا يكون إلا مستوي السطوح بمقتضى قانون توازن المايعات، والأمواج تبيض بالأزبد في أعاليها والماء لا لون له . فالموجودات الجزئية تغاير الوجود الكلي وتخالفه رغم كونها قائمة به ورغم كونها لا وجود لها سواه .

ثم إن هذه الموجودات الجزئية الكونية بسبب ما اكتسبته في تعييناتها من الأوصاف تترتب عليها أحكام تخصها دون الوجود الكلي، منها أنها فانية زائلة متغيرة، ولكن هذا الفناء والزوال والتغير المحكوم به عليها لا يكون إلا خاصاً بتعيناتها وبما اكتسبته في تلك التعينات من الأوصاف دون أن يشمل الوجود الكلي الذي هي قائمة به .

مثال ذلك أننا إذا بنينا بيتاً من الثلج أو من الجليد كما يفعل ذلك أهل البلاد القريبة من القطب الشمالي علمنا أن هذا البيت لا وجود له في الحقيقة غير وجود

الماء، وعلمنا أن الثلج قد اكتسب من هذا التعين الجمودي الذي جعله بيتاً أوصافاً تبعده عن الماء وتجعله مغايراً له ومن ثم تترتب عليه أحكام تخصه ولا تشمل الماء، منها أنه قابل للانهدام بمعول ينقضه أو صاعقة تصيبه أو زلزلة تقوضه والماء غير قابل للانهدام بذلك، ومنها أنه له شكل هندسي قابل للتبديل والتغيير والماء ليس بذلك.

الإنسان

نريد أن نتكلم عن النتيجة الحاصلة مما قدمناه فنقول: إن في هذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي موجوداً يقال له الإنسان، وهو بالنسبة إلى الموجودات الكونية كلها كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ذلك لأنه عاقل ناطق ذو إرادة فهو بذلك قد امتاز عن جميع الموجودات الجزئية في الكون.

ومن هنا نعلم أن الإنسان هو أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وأنه قد اكتسب من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات. ولكن ليس جميع أفراده متساوين كأسنان المشط في تلك الأوصاف المكتسبة من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل بل هم متفاوتون فيها تفاوتاً بعيداً خصوصاً في العقل والنطق والإرادة.

ولما كان الإنسان أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وكان مكتسباً من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات ترتبت على تعينه الكامل أحكام لم تترتب على غيره من الموجودات، ومن جملة هذه الأحكام أنه مكلف وأنه مثاب ومعاقب لأنه عاقل ذو إرادة. ولذلك جعل الشرع العقل مناط التكليف الذي عليه يترتب الثواب والعقاب فمن لا يكون عاقلاً لا يكون مكلفاً.

ويظهر من هذا أن التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إنما هو خاص بوجوده الجزئي أي بتعينه أو مظهره الكامل بين هذه الموجودات ولا يعم ما وراء ذلك من الوجود الكلي كما أن الهدم المحكوم به على بيت الثلج الذي ذكرناه آنفاً

يختص بتعيينه الجمودي ولا يشمل الماء . وإذا علمنا هذا فقد علمنا أن المثيب غير المثاب وأن المعاقب غير المعاقب وأن جميع الأحكام المترتبة على وجود الإنسان الجزئي إنما هي خاصة بهذا العالم الفاني فلا تعم العالم الباقي الذي هو عالم الوجود الكلي .

وبهذا تندفع المخاوف التي يتخوف منها الدكتور زكي مبارك حفظه الله على الشرائع والقوانين والأنظمة والجنود المجندة وغير ذلك من الأمور التي لا تلازم الإنسان إلا في مظهر وجوده الجزئي في هذا العالم كما أن الأخلاق لا تسايره إلا فيه .

والخلاصة التي نضعها أمام الدكتور هي أن نظرية الجيلاني القائلة بأن العاصي والطائع كلاهما سواء أمام الله لا تستلزم شيئاً من جميع هذه المخاوف التي هُوّل بها في كتابه لأن تساوي الطائع والعاصي عند الله لا يكون إلا بعد الرجوع إلى الله «وإليه ترجعون» أي بعد الاندماج في الوجود الكلي المطلق فهناك لم يبقَ للطاعة ولا للعصيان أثر ما . وأما قبل ذلك فإنهما في مظهريهما من الطاعة والعصيان تابعان لما تقرره من الشرائع والقوانين من الأحكام .

وقد بقي هنا شيء : لسائل أن يسأل هل في الآخرة ثواب وعقاب أو نعيم وعذاب ؟ وقد ذكر الدكتور ما أجاب به العاملّي على هذا السؤال من قوله : «بأن الدنيا فيها غني وفقير وعزيز وذليل ومالك ومملوك فكذلك في الدار الآخرة» قال الدكتور : «وهذا جواب ليس فيه شفاء» وهو كما قال .

أما أنا فأقول ليس الثواب والعقاب في مذهب وحدة الوجود بمعناها المتعارف عند الناس . ويجوز أن يقال في بيانهما : إن الموجودات الجزئية ليست إلا مظاهر للوجود الكلي ، ومنها الإنسان الذي لم يترتب عليه الحكم بالثواب والعقاب إلا لأنه اكتسب بمظهره الأكمل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية فإذا زال عنه مظهره رجع إلى الوجود الكلي المطلق واندمج فيه . ولا ريب أن هذا الاندماج هو السعادة المطلقة وهو النعيم لأن شقاءه إنما كان بالوجود الجزئي لا غير .

هذا ما نقوله في الثواب الأخروي، وأما العقاب أو العذاب فينبغي أن يكون خاصاً بما قبل الاندماج في الوجود الكلي أي قبل زوال مظهر الوجود الجزئي . وإن كان لا بد من العذاب في الآخرة كما يقتضيه ظاهر الآيات القرآنية فليس هو بمعناه المعروف عند الناس . حتى إن من الصوفية من قال بأن العذاب من العذوبة . وقد ذكر الدكتور عن الجيلاني ص (٢٢٧) أنه يؤمن بالجنة والنار، قال : ولكنه لا يرى أهل النار في عذاب وهو يؤكد أن أهل الجحيم يتلذذون كما يتلذذ أهل النعيم .

أما الآيات القرآنية المنذرة بعذاب الآخرة فليس المراد منها إلا التخويف بقصد المنع والزجر كما تقول الأم لولدها الصغير : إنك إذا ذهبت إلى محل كذا اغتالتك السعالي . تريد زجره ومنعه من الذهاب . ويؤيد كونها لمجرد التخويف ما جاء في سورة الإسراء ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ فإن المراد بالآيات هنا الآيات القرآنية على أحد المعنيين اللذين ذكرهما الزمخشري في الكشف . فالآيات المنذرة بعذاب الآخرة إنما أرسلت لمجرد التخويف كما يقتضيه الحصر بما وإلا .

ومهما يكن فإن آيات الثواب والعقاب التي تصور الجنة والنار في القرآن كلها واردة مورد التمثيل فهي من المجاز التمثيلي لا من الحقيقة، فمن المتعسر إن لم يكن من المتعذر أن نعرف من الآيات القرآنية نوع العذاب أو كيفيته فضلاً عن حقيقته . ذلك لأن الآيات سواء كانت في الثواب أم في العقاب لا تصور لنا إلا نعيماً أو عذاباً جسمانياً على حد ما هو معروف ومألوف عندنا في الحياة الدنيا، وهذا وإن آمنّا به لا يتمشى ظاهره مع ما في عالم الآخرة من الحياة الروحانية .

هذا ما نفهمه من الآيات القرآنية، أما الأحاديث النبوية فإن هناك أحاديث كثيرة نفهم منها أن نعيم الآخرة غير نعيم الدنيا . وذلك يستلزم أن يكون عذاب تلك غير عذاب هذه أيضاً . ولا حاجة إلى إيراد شيء من هذه الأحاديث هنا فإنها معلومة ومسطورة في كتب الحديث .

ونحن إذا نظرنا إلى آخرة المسيحية في معتقدهم رأيناها توافق نظرية وحدة الوجود، لأن الجنة عند المسيحيين هي حياة روحانية في السماء مع الله دأبها التسبيح والتقديس لا غير . أما جهنم فهي شيء يعبرون عنه بالمظهر حيث تظهر

النفس بعد الموت بعذاب له أجل محدود، فلا خلود عندهم في العذاب. فنعيمهم يقارب ما ذكرناه آنفاً من أن نعيم الآخرة يكون بالرجوع إلى الله، أي بالاندماج في الوجود الكلي. وكذلك العذاب عندهم فإنه روحاني يعود للنفس لا للجسم، وله أجل محدود لا خلود فيه. ويعتقدون أن العلم بأجله يعود إلى الله. وهذا وإن كان غير معقول لما مرّ بيانه فيما تقدم إلا أنه يتمشى مع الحياة الروحانية الأخروية بعض الشيء.

أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أتف على كلام للصوفية في تخريبه على مذهبهم وتوجيهه. والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان، وأن ليس للعقل فيه مجال. ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكثر منه وأبعد. ولم تقم لنا عليه في الحجج الدينية حجة أعظم من قياسه على النشأة الأولى، ولا يخفى أنه قياس مع الفارق بعيد جداً، لأن النشأة الأولى إنما وقعت على وجه من أسباب النشوء موافق لسنة الله في خلقه وليس كذلك النشأة الأخرى. وقد قال ابن الشبل البغدادي:

ولقد أبد الإله عقولاً حجة المود عندها الإبداء

نعم! نحن في عالم الكون والفساد، ومن الممكن عقلاً أن تعود الأشياء الفاسدة أو الهالكة في هذا العالم إلى كونها الأول، ولكن بأمثالها لا بأعيانها، فإن عودتها بأعيانها مستحيل، ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن «يومنون بالغيب» فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها.

وإن كان البعث مما لا تدركه العقول، فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن الغاية المقصودة من الإيمان بالبعث، هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء؟ ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً، اجتنب الشرور وكف عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا هو كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية، وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية.

وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث، يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا، لأن المؤمن به ويوم الجزاء، يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات.

فإن قلت: لا نسلم بأن المؤمنين بالبعث ويوم الجزاء يجتنبون الشرور ويعملون الصالحات، لأننا نرى الشرور في كل زمان ومكان صادرة من المؤمنين به أيضاً. قلت: نحن لم نطلق الإيمان به إطلاقاً، وإنما اشترطنا فيه الصدق والإخلاص، فإذا رأينا الشرور صادرة من المؤمنين بالبعث دلت عندنا دلالة قاطعة على أن هؤلاء المؤمنين غير صادقين في إيمانهم ولا مخلصين، وأن إيمانهم لم يكن إلا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، فهم بإيمانهم مترددون بين الخوف والطمع. وأمثال هؤلاء إذا عنت لهم الفرصة انتهزوها ناسين أو متناسين إيمانهم بيوم الجزاء. أما المخلصون الصادقون في إيمانهم فهم كما قلنا يستحيل عليهم أن يرتكبوا الشرور، وأن يعملوا غير الصالحات. وتالله إنني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية، أنفع، ولا أنجع، ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث. ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان.

ونعود هنا فنقول: إن البعث الذي يقول به الإسلام، لا يقوم إلا بالإيمان، وإنه ليس للعقل فيه مجال، وإن كان العقل البشري عاجزاً عن إثبات هذا البعث فإنه عاجز عن نفيه بتاتاً أيضاً، إذ لا يلزم نفي الحقائق الكونية التي يقف العقل البشري أمامها عاجزاً عن إدراك كنه أكثرها كالكهربائية مثلاً فإن العقل لم يزل عاجزاً عن إدراك كنهها، ولكنه مع ذلك مؤمن بوجودها، فلماذا لا يؤمن العقل البشري بالبعث وإن كان مجهول الكنه عنده ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾.

وآخر ما نقوله هنا هو أن الثواب والعقاب منوطان بالتكليف المنوط بالعقل. فحيثما كان التكليف كان الثواب والعقاب، وحيث لا تكليف فلا ثواب ولا عقاب. ولا يخفى أن التكليف أمر شاق على النفس فهو لا يلائم العالم الأخروي الذي هو دار النعيم الخالد والسعادة الأبدية.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان بما أنه عاقل مكلف، والعاقل بما أنه مكلف يثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. فالثواب والعقاب يمشيان وراء الطاعة والعصيان الماشيين وراء التكليف الماشي وراء العقل.

ولما كان التكليف منوطاً بالعقل اختص به الإنسان من بين جميع المخلوقات لأنه هو العاقل دونها. ومن هذا نعلم أن التكليف المسبب عن العقل، أو العقل المسبب للتكليف هو الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً، كما جاء في القرآن.

وإيضاح ذلك: إن الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات هو الذي يستطيع بسبب عقله أن يخرج عن الفطرة التي فطره الله عليها. وذلك بأن يظهر لك خلاف ما يبطن فيريك أنه مطيع وهو عاص، وأنه صديق وهو عدو، وأنه نصوح وهو غشاش، وأنه جائع وهو شبعان، وأنه نائم وهو يقظان، وبالجمله إنه هو وحده يغش ويكذب دون غيره من سائر المخلوقات التي لا تجري أفعالها وأحوالها إلا على الفطرة التي فطرها الله عليها، لا تخرج منها ولا تحيد عنها. ولذلك جرى عليه القلم بالتكليف دونها. وهذه هي الأمانة التي لم يحملها إلا الإنسان. وعلى هذا يصح أن يقال: إن العقل في الإنسان هو مصدر السعادة والشقاء. وسبحان الذي منه الهداية والضلال.

الصوف والتصوف

تكلم الدكتور في كتابه عن اشتقاق كلمة «تصوف» فذكر للماضين فيها أربعة أقوال أهمها اثنان: الأول أن التصوف مشتق من الصوف وأن الصوفية نسبة إلى الصوف. والثاني أنها نسبة إلى (سوفيا) وهي كلمة يونانية معناها الحكمة ومنها اشتقت كلمة (فيلسوف) أي محب الحكمة. ونسب الدكتور هذا القول إلى أبي الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠.

ونحن إذا نظرنا إلى المناسبة الجامعة بين المنسوب والمنسوب إليه أو المشتق والمشتق منه وجدناها في القول الأول لفظية محضة كالمناسبة بين الحجر والحجر

لا علاقة لها بالمعنى بل هي بعيدة عنه كل البعد لأن الصوفية كما قلنا فيما مر ليسوا إلا فلاسفة في الإسلام فلا علاقة لهم بلبس الصوف، بخلاف المناسبة بينهما في القول الثاني فإنها لفظية ومعنوية أيضاً.

وقد رجح الدكتور القول الأول واستدل عليه بأمور نلخص منها ما يأتي:

قال نقلاً عما حدث به الياضي: «إن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية لكونه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد، ولكونه لباس الأنبياء. وقد جاء أن رسول الله كان يركب الحمار ويلبس الصوف».

وعن الحسن البصري أنه قال: «أدركت سبعين بدياً كان لباسهم الصوف».

قال: «ومن المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر ليصح لهم الاقتداء بتواضع الرسول» قال: «ولا سيما إذا تذكرنا أن الرسول أقبل على أهل الصفة فواساهم ولم يكن عندهم غير جباب الصوف». قال: «فالصوف من لباس الرعاة». وذكر قصة ابن أدهم مع الهاتف فقال: «وابن أدهم حين جاء الهاتف ترك فرسه وما معه وتصوف، أي لبس الصوف ليلحق بالزهاد». إلى غير ذلك من الأقوال والأخبار الدالة على أن لبس الصوف كان علامة الزهد وشارة الزهاد.

ويظهر لنا أن الذي دعا الدكتور وغيره ممن قالوا بنسبة الصوفية إلى الصوف، إلى هذا القول هو ظنهم أن أهل التصوف من الزهاد والعباد، أو ظنهم أن الزهاد والعباد هم أهل التصوف فكانت نتيجة هذا الظن خلطهم هؤلاء بهؤلاء وجعلهم الفريقين فريقاً واحداً.

والواقع خلاف ما ظنوا لأن الصوفية الذين هم فلاسفة الإسلام أبعد الناس عن الزهد. وإنما همهم تصفية النفس من شوائب الغفلة توصلوا إلى التفكير الحر الصافي الذي لا تشوبه شائبة من شواغل الدنيا لكي يتمكن أحدهم من أن يقول: «حدثني قلبي عن ربي» بمقتضى طريقتهم الفلسفية التي أشرنا إليها فيما تقدم. وإن كان فيهم من أعرض عن نعيم الدنيا بترك ملاذها فليس ذلك منه لزهد في الدنيا، بل للانقطاع عن كل ما يشغله عن التفكير الحر الصحيح.

أما ما يقال من أن الأنبياء والعباد والزهاد كانوا يلبسون الصوف فصحيح،

ولكن لا يلزم منه أنهم كانوا كلهم من الصوفية أي من فلاسفة الإسلام لمجرد لبسهم الصوف .

وإذا كان الزهاد والعباد يلبسون الصوف فما ذلك إلا لأن التصوف كان - خصوصاً في جزيرة العرب على عهد البعثة - لباس الفقراء من الناس عامة لوفرتهم في بلادهم . وكانت نساؤهم يغزلن الصوف وكان لهم حاكاة يحوكون المنسوجات الصوفية فهي متوافرة عندهم ومبدولة بخلاف المنسوجات من القطن أو الكتان أو الحرير فإنها كانت تأتيهم من الشام أو من اليمن فلا يقتنيها إلا أغنياؤهم .

فأهل الصفة في عهد الرسول إن لم يكن لهم غير جباب الصوف كما ذكره الدكتور فليس ذلك لزهدهم بل لأنهم كانوا فقراء لا يتيسر لهم غير لبس الصوف . وكذلك البديريون الذين أدركهم الحسن البصري لم يكن لباسهم الصوف ترهداً بل لأنه - كما قلنا - كان لباس عامة الفقراء من الناس ، ولا أظن الدكتور ولا غيره من أهل العلم يدعي أن أهل الصفة والبديريين الذين أدركهم الحسن البصري كانوا من الصوفية الذين يتكلم عنهم الدكتور في كتابه .

ثم إن رسول الله إنما كان يلبس الصوف مواساة للفقراء ولكن لم يكن هو فقيراً خصوصاً في المدينة ، وإنما كان ديدنه الشريف مواساة الفقراء بأفعاله وأقواله كما كان يفعل ذلك مع أهل الصفة وهي محلّ مظلل في المسجد النبوي كان يأوي إليه المساكين ، وكان أهلها يسمون بأهل الصفة ، سماهم بهذا الاسم رسول الله ، فكان يجالسهم ويأنس بهم ، وكان إذا صلى أتاهاهم فوقف عليهم وقال لهم : «لو تعلمون ما لكم عند الله لأحببتم أن تزادوا فقراً وحاجة» يقول ذلك تسلية لهم وتأسية . وقد قال يصفهم أيام كان في مكة «الشعث الرؤوس ، الدنس الثياب ، الذين لا تفتح لهم السدد ، يموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره» فهؤلاء الذين كان رسول الله يواسيهم ويتزيا بزيهم وكان يقول : «الفقر فخري» ولكن هذا شيء والتصوف شيء آخر .

ومما أورده الدكتور من الشواهد على نسبة الصوفية إلى الصوف كلام ابن الجوزي «كان الزهد في بواطن القلوب فصار في ظواهر الثياب . كان الزهد حرقة

فصار اليوم خرقه، ويحك صوّف قلبك لا جسمك، وأصلح نيتك لا مرقعتك». ونحن نستغرب هذا من الدكتور إذ ليس في هذا الكلام ما يدل على أن التصوف هو لبس الصوف بل كل ما فيه أن الزهد لا يتم بخشونة الملابس بل لا بد فيه من إصلاح النفس. والزهد شيء والتصوف شيء آخر.

ومن هذا القبيل أيضاً ما نقله من كتاب البيان والتبيين عن عبد الله بن شداد أنه قال: «أربع من كنّ فيه بريء من الكبر: من اعتقل البعير، وركب الحمار، ولبس الصوف، وأجاب دعوة الرجل الدون». وأنت ترى أن ليس في هذا الكلام ما يصلح أن يكون شاهداً على أن التصوف مشتق من الصوف. قد فهمنا أن من لبس الصوف بريء من الكبر كما قال، ولكن لم نفهم أن كل من لبس الصوف كان من الصوفية والكبر شيء ومذهب التصوف شيء آخر.

وذكر قول الجنيد: «إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب». قال (أي الدكتور): «والظاهر هو خشونة الثوب». ولا يخفى أن قول الجنيد هذا يدل بصراحة على أن الصوفية ليس من شأنهم خشونة الملابس لأنه يستنكر من الصوفي أن يُعنى بالظاهر الذي هو خشونة الثوب كما قال الدكتور نفسه. فهذا القول من الجنيد إنما كان موجهاً إلى من يلبس الصوف متشبهاً بالصوفية وليس هو منهم. لأنهم لا علاقة لهم بالملبس وإنما هم أهل نزعة نفسية فكرية بحتة. فخشونة الملابس شيء والتصوف شيء آخر.

وقد ذكر الدكتور أقوالاً أخرى كلها من هذا القبيل إذ وقع قائلوها قبل الدكتور في الخطأ الذي وقع هو فيه من بعدهم حيث كانوا يرون المخشوشين في لباسهم من الزهاد والعباد المتشبهين بالصوفية فيظنونهم من أهل التصوف فيقولون فيهم ما يقولون من الأقوال التي يعرف حقيقتها المستبصرون.

وبعد فسواء أقال البيروني قوله المذكور أم لم يقله لا يسعنا إلا أن نقول بأن الصوفية بمعناها الصحيح المعروف لا يجوز أن تكون نسبة إلى الصوف. أنا لا تهمني معرفة اشتقاق كلمة «تصوف» وإنما يهمني أن أعرف ما هو التصوف ومن أين يأتي وكيف نشأ، فإذا عرفت ذلك هان عليّ الاشتقاق ورضيت بأن يلتف الساق بالساق، وبعد ذلك كله فإلى الله المساق.

التصوف الإسلامي

نحن إذا قلنا التصوف فلا نعني به سوى مذهب وحدة الوجود الميني على أساس التفكير الحر المقترون بصفاء النفس، وإذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم أهل الخانقاه والتكية، ولا هؤلاء الدراويش من لابسى الصوف والمرقعات، ولا هؤلاء المشعوذين من حاملي الدبابيس وضاربي الدفوف وناطحي الجدران بالرؤوس، حتى ولا أولئك الزهاد المتبتلين إلى الله المتخشنين في معاشهم المتقشفين في ملابسهم. وإنما نعني بهم رجالاً من المسلمين أولي الأفكار الحرة والنفوس الزكية الطاهرة القائلين بوحدة الوجود.

فالتصوف في عرف هؤلاء ما هو إلا فكرة فلسفية إسلامية محضة، نشأت في الإسلام حيث غذّاها القرآن بآياته، وحضنها الإيمان الخالص في تفكيراته. وقد عاشت فيه نقية غير طويلة، وقام بها رجال أفذاذ غير كثير إلى أن سكنت ريحها وهدأت نباتها. ثم جاء بعد ذلك المتنطمسون من المتزهدين والمتكسبون من المشعوذين فتشبهوا بهم والتحقوا وادّعوا ما ادّعوه وهم في ذلك أذعياء، وقالوا عنهم ما هم منه أبرياء، فاختلط الحابل بالنابل، وتساوى العالي والسافل حتى أصبح التصوف كما هو اليوم حرقة يحترفها ليعيش بها أناس من العاجزين الذين لم يكونوا من الصوفية في العير ولا في النفير.

ولكن الدكتور زكي مبارك حفظه الله يرى أن التصوف قديم وأنه كان معروفاً في الجاهلية قبل الإسلام. ويظهر لنا من كلامه أنه يظن التصوف زهداً وعبادة، فلذا يذكر في كتابه نقلاً عن ابن الجوزي ما قاله وليد بن القاسم حين سئل إلى أي شيء ينسب الصوفي فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية.

ويذكر بالإسناد إلى الزبير بن بكار أنه قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن أذ بن طابخة، ثم كانت في ولده وكان يقال لهم صوفة. ويذكر عن أبي عبيدة قوله: وصوفة وصوفان، يقال لكل من ولي من البيت شيئاً من غير أهله أو قام بشيء من أمر المناسك. إلى غير ذلك من الأقوال التي راحت مشرقة والصوفية مغربون.

إن (صوفة) أبو حي من مضر كما هو معلوم مذكور في كتب القوم ولكن أين أهل الجاهلية من فكرة وحدة الوجود وأين فكرة وحدة الوجود من أهل الجاهلية؟ وهل يكون توافق الأسماء في ألفاظها وحروفها دليلاً على أن جميع مسمياتها شيء واحد؟ اللهم غفراً!

ثم يذهب الدكتور إلى أبعد من هذا فيجعل عيسى صوفياً لأنه لبس الصوف، ويذكر في ذلك عن ابن قتيبة أنه قال: بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف... إلى آخر ما قال فانظر إلى هذه الرواية المنقطعة. وأين ابن قتيبة من عيسى حتى يقول عنه هذا القول، وأين عيسى من مذهب التصوف حتى يكون صوفياً لمجرد لبسه جبة من الصوف. ولكن يظهر أن التوافق اللفظي جذاب في نظر الدكتور رغم التخالف المعنوي فلذلك تراه يجزم بوجود مذهب التصوف أينما وجد الصوف، فحيثما رأى هذا رأى ذاك.

لا ريب أن فكرة وحدة الوجود إسلامية، وهي مستمدة من القرآن كما بيناه فيما تقدم. ونحن هنا لا نكتب تاريخها وإنما نقول: لم يبق عندنا دليل على أن هذه الفكرة كان لها أصل في الجاهلية أو في النصرانية قبل الإسلام، ولا نعلم أحداً كان يقول بها من أصحاب رسول الله اللهم إلا أبا بكر فإنه كان يقفو أثر الرسول ويتبع خطاه في جميع الأمور فلذا كان لا يتردد في تصديقه لحظة عين. وقد صحبه قبل النبوة أيضاً عشرين سنة فلا يبعد أن يكون قد أخذ عنه هذه الفكرة بالتلقين، أو يكون قد عرفها من القرآن بالتدبر والتفكير.

أما ما قاله الدكتور عن حذيفة بن اليمان إنه كان من الصوفية فغير صحيح. وإنما كان حذيفة واحداً من أصحاب سر رسول الله الذين تكلمنا عنهم مفصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» وذلك أنه قد أسر إليه الرسول أموراً كان لا يعلمها غيره من الصحابة. وله في ذلك قصة ذكرها علماء السيرة النبوية في غزوة تبوك، وخلاصتها: إن قوماً من المنافقين أجمعوا على أن ينكثوا برسول الله في أثناء رجوعه من تبوك وكانت في الطريق عقبة بين المدينة وتبوك فأجمعوا على أن يأتوه ليلاً عند اجتيازه العقبة فيزحموه ويدفعوه عن راحلته في الوادي. لأنهم كانوا في غزواتهم يسيرون الليل ويكمنون النهار ولكن رسول الله أخبر بخبرهم، فلما وصل

الجيش العقبة أمرهم رسول الله أن يسلكوا بطن الوادي لأنه أسهل لهم وأوسع فسلكوا بطن الوادي وسلك هو العقبة ولم يسلكها معه سوى حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر. فأمر عماراً أن يأخذ بزمام الناقة يقودها وأمر حذيفة أن يسوق من خلفه. فلما عرف ذلك المنافقون استعدوا وتلثموا وسلكوا العقبة أيضاً.

وبينما رسول الله يسير في العقبة إذ سمع حس القوم قد غشوه فنفرت ناقة رسول الله حتى سقط بعض متاعه، فغضب وأمر حذيفة أن يردّهم، فرجع حذيفة إليهم ومعه محجن فجعل يضرب به وجوه رواحلهم ويقول: إليكم إليكم يا أعداء الله. فإذا هو بقوم ملثمين. وجاء في رواية أخرى أن رسول الله صرخ بهم فولّوا مدبرين. وقد علموا أن رسول الله اطلع على مكرهم به. فانحطوا من العقبة مسرعين إلى بطن الوادي واختلطوا بالناس. ورجع حذيفة يسوق الناقة، فقال له رسول الله هل عرفت أحداً من الركب الذين ردّتهم؟ قال: لا، كان القوم ملثمين واليلة مظلمة.

وفي رواية عن حذيفة أن رسول الله نزل عن راحلته فأوحي إليه وراحلته باركة. فقامت تجرّ زمامها فلقيتها فأخذت بزمامها وجشت إلى رسول الله فأنختها ثم جلست عندها حتى قام النبي فاتيته بها. فقال: من هذا؟ قلت: حذيفة، فقال النبي: إني مسرّ إليك سرّاً فلا تذكره أني نهيت أن أصلي على فلان وفلان وعدّ جماعة من المنافقين. فكان هؤلاء لا يعرفهم أحد سوى حذيفة. ولذا كان يقال لحذيفة صاحب سرّ رسول الله حتى أن عمر كان في أيام خلافته إذا توفي رجل ممن يظن به أنه من أولئك الرهط وأراد الصلاة عليه أخذ بيد حذيفة فقاده إلى الصلاة عليه، فإن مشى حذيفة صلى عليه عمر وإن انتزع يده من يده ترك الصلاة عليه. فهذا كل ما كان مما عرف به حذيفة بن اليمان وليس فيه ما يدل على أنه كان من الصوفية.

ولا نعلم في التابعين أيضاً من كان من الصوفية القائلين بوحدة الوجود اللهم إلا أويس القرني إن صحت الرواية بالأخبار التي يذكرها عنه الرواة. وأنا من صحتها في شك مريب. ولسنا الآن في صدد تأريخ التصوف وإنما نظن أنه لم يعرف للصوفية اسم إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأن كل ما دلّ على خلاف ذلك من الأقوال إنما هو من خلط الرواة.

الحقيقة المحمدية

تكلم الدكتور في فصل كتبه بعنوان (مكانة ابن عربي) في التصوف فذكر ما قاله في نشأة الخلق عن الحقيقة المحمدية وقال إنها هي العماد الذي قامت عليه قبة الوجود، وهي الموصوفة بالاستواء على العرش، وهي التي لا تتحيز ولا يحصرها أين، وبالجمله هي كل شيء ولولا محمد لانعدم الوجود. إلى آخر ما هنالك من عبارات الغلو والإغراق.

فأقول إن كانت للصوفية شطحات كما يقولون فقولهم بالحقيقة المحمدية على هذا النحو جدير بأن يعدّ شطحة رعناء من شطحاتهم. ولا يمكن أن يحمل قولهم هذا إلا على أن حمى الغلو في محمد قد اشتدت على بعضهم في بعض الأحيان حتى قال هذا القول الذي هو أشبه شيء بهذيان المحموم.

والغلو في محمد لم يختص بالصوفية بل عمّ غيرهم من المسلمين حتى قالوا: إن جميع ما في الكون خلق لأجله وإنه أرسل إلى الحيوانات وإلى الجماد أيضاً وغلوا به إلى ما فوق البشرية فقالوا: إنه إذا مشى في الشمس أو في القمر لا يكون له ظل، وإنه إذا وقع من شعره في النار لا يحترق وإن وطء قدمه أثر في الصخر، وإن الذباب لا يقع على ثيابه فضلاً عن جسده وإن فضلاته طاهرة. إلى غير ذلك من الأقوال التي قالوها وهم يقرؤون في القرآن «قل إنما أنا بشر مثلكم» ورحم الله البوصيري إذ قال:

دع ما ادعته النصارى في نبيهم واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم
لا ريب أن تخصيص الحقيقة بالمحمدية خروج عن نظرية وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية، لأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي لا غير. ولا شك أن الحقيقة المحمدية ليست إلا وجوداً جزئياً يعدّ مظهراً من مظاهر الوجود الكلي. فكيف لا تتحيز ولا يحصرها أين؟ وإني لا أحسب هذا الكلام إلا من خلط ابن عربي وخطبه إن صح عنه.

ثم إن الدكتور ذكر في كلامه عن مصرع الحلاج قول النصارى عن المسيح إنه قال: «أنا ابن الله» وقال (أي الدكتور): وهذه العبارة تستحق الدرس. فإن لم يكن

المسيح قالها فقد قال بها أتباعه . ثم قال : فما المراد بهذه العبارة من الوجهة الفلسفية؟ وقال : وأنا أظن - وبعض الظن إثم وبعضه غير إثم - أن هذه العبارة تشبه ما سماه الصوفية بالحقيقة المحمدية . والحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) كما عبر ابن عربي هي صلة الوصل بين الله وبين الناس فهي القوة المدبّرة التي يصدر عنها كل شيء .

قال : وعلى ذلك تكون نظرية الحقيقة المحمدية عند غلاة الصوفية مأخوذة من أصول نصرانية . فعيسى هو ابن الله . ومعنى ذلك فيما افترض أنه الصلة بين الله وبين الوجود ، ومحمد هو أول التعينات وليس فوقه إلا الذات الأحدية كما لم يكن فوق عيسى إلا الأب أي الله .

إلى أن قال : فعيسى لولاه لانعدمت الصلة بين الله وبين الوجود فانعدم الوجود ، ومحمد :

لولاه ما كان أرض لا ولا أفق ولا زمان ولا خلق ولا جيل وعيسى هو الكلمة ، وأتباعه من الرسل الذين بلغوا دعوته كلمات ، ومحمد عند الصوفية هو الكلمة وجميع الأنبياء كلمات .

هذا ما قاله الدكتور . أما نحن فنقول : إن الظن الذي ظنه الدكتور هنا لا يكون من القسم الثاني من قسمي الظن اللذين ذكرهما في جملة المعترضة ، لأن التأويل الذي ذكره في معنى قول المسيح أنا ابن الله أي إنه هو الصلة بين الله وبين الوجود يتنافى نظرية الوجود كل المناقاة . ذلك لأن المعنى الجلي الذي إليه تنتهي نظرية وحدة الوجود ليس أن الله هو الصلة وهو الواصل وهو الموصول . إذ لا وجود إلا لله ولا موجود سواه . فأَي وجود يعني في قوله «إنه الصلة بين الله وبين الوجود؟» .

وإذا قيل : إن المراد بالوجود في قوله «هو الصلة بين الله وبين الوجود» هو الوجود الجزئي لا الوجود الكلي . أي هو يكون صلة بين الله الذي هو الوجود الكلي وبين سائر المخلوقات من ذوات الوجود الجزئي وبين الله ذي الوجود الكلي ليست سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية كما هو معلوم لا عند الصوفية فقط بل عند جميع علماء المسلمين . فهذه الإرادة بها كانت المخلوقات التي هي مظاهر للوجود

الكلبي وقائمة به . وعليه فلا صلة بين الله وبين جميع المخلوقات سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية .

وكذلك القول في الحقيقة المحمدية التي قاس بها الدكتور قول المسيح أنا ابن الله ، فإنها (أي الحقيقة المحمدية) التي يزعمها بعض الصوفية غلطة في نظرية وحدة الوجود . إذ لا ريب أن محمداً وعيسى لا يكون كل منهما في وجوده الجزئي إلا كغيره من المخلوقات ، أي لا يكون إلا مظهراً من مظاهر الوجود الكلبي . وبهذا الاعتبار أي اعتبار كل مخلوق مظهراً من مظاهر الوجود الكلبي لا يكون عيسى وحده ابن الله بل كل كائن من المخلوقات يصح أن يقال بأنه ابن الله .

لا أملك شيئاً من كتب الصوفية حتى أرجع إليها فإني أتذكر كلاماً لابن عربي أو لغيره أنه قال : ما كفر النصارى بقولهم المسيح ابن الله وإنما كفروا بتخصيصهم ذلك بالمسيح .

أما ما جاء في كلام الدكتور من أن المسيح هو الكلمة وأن محمداً هو الكلمة وأن الرسل والأنبياء كلمات فصحيح ، بل كل مخلوق في الكون ما هو إلا كلمة معناها الله . لأن منزلة الوجود الكلبي من المخلوقات المشهودة كمنزلة المعنى من الألفاظ المسموعة . فكما أن الألفاظ ليست إلا مظاهر للمعنى كذلك المخلوقات ليست إلا مظاهر للوجود الكلبي وقد قلت من قصيدة :

كل ما ضمّ ملكه كلمات وإليه انتهت جميع المعاني
ولا يخفى أن هذا الكلام مبنيّ على التشبيه فالكائنات كلها كالألفاظ التي لا وجود لها في الحقيقة وإنما هي مظاهر صوتية تدل على المعنى ، والمعنى هو الوجود الكلبي المطلق الذي هو الحقيقة المطلقة عينها .

نقمة :

أعاد الدكتور كلامه عن الحقيقة المحمدية في فصل كتبه تحت عنوان (المدائح النبوية) وترك الكلام لابن عربي فأورد له ما أورد من العبارات التي قال فيها إن محمداً من الناس وليس من الناس ، وهو منهم لأنه مألوه وليس منهم لأنه إله فهو حادث وقديم في وقت واحد ، وإنه هو المهيمن على جميع الخلائق . جعله الله

عَمَداً أقام عليه قبة الوجود. إلى آخر ما هنالك من الأقوال التي هي هذر في عرف العارفين ولغو عند من كانوا لنظرية الوجود فاهمين.

لقد قلنا فيما تقدم: إن من مظاهر الوجود الكلي الإنسان وإنه بالنسبة إلى سائر المخلوقات ذوات الوجود الجزئي كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض. أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي لأنه قد اكتسب بالتعين أو بالظهور أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية، ومن تلك الأوصاف كونه عاقلاً ناطقاً ذا إرادة.

وقلنا أيضاً: إن جميع أفراد الإنسان ليسوا كأسنان المشط في تعييناتهم، أي ليسوا متساوين في تلك الأوصاف المكتسبة بالتعين. بل هم متفاوتون تفاوت القطرات النازلة ثلجاً من السحاب فإنها في تعيينها الجمودي يكون منها الصلب ومنها الرخو ومنها المنبسط ومنها المدور كحبات البرد، وغير ذلك.

وبالنظر إلى هذا التفاوت في الأوصاف المكتسبة يجوز أن يقال في محمد بأنه أكمل مظهر إنساني في مظاهر الوجود الكلي. وهذا كل ما نستطيع أن نخص به محمداً من الكمال في معرض المدح والثناء.

ولننظر في الأوصاف التي وصفه بها ابن عربي فنقول: أما إنه حادث وقديم في وقت واحد فصحيح، ولكنه غير خاص به بل هو يعم كل مخلوق من الموجودات الجزئية التي هي مظاهر للوجود الكلي وقائمة به.

ويوضح ذلك ما بيناه فيما مر من أن جميع المخلوقات ليست في مظاهرها الجزئية بخارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، وإنما هي في وجودها الجزئي مظاهر جزئية للوجود الكلي. كالموجة في ماء البحر، فكما أن الموجة ليس لها وجود خارج عن وجود الماء كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة ليست إلا مظهراً من مظاهر وجود الماء قائمة به كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة هي موجة وماء في آن واحد كذلك هذه المخلوقات حادثة وقديمة في آن واحد. هي حادثة بمظاهرها الجزئية، وقديمة بالوجود الكلي الذي ليس لها في الحقيقة وجود غيره وإنما هي قائمة به.

هذا هو المعنى الصحيح الذي يجب أن يراد في مثل هذه العبارات، وأظن أن ابن عربي لم يرد إلا هذا ولكنه لم يفصح عنه كل الإفصاح، أو هو يروغ ويوارب في كلامه بقصد التعمية كما هو شأن الصوفية فإنهم في الأكثر لا يفصحون وإنما يتكلمون بالرموز والألغاز أو يظهرون مظهر العشاق فيجعلون ذات الله معشوقهم ويتغزلون فيه كما يتغزل أبو نواس في الغلمان. وهذا أكبر عيب أراه في الصوفية الذين أعتقد أنهم فلاسفة الإسلام.

هذا ما نقوله في كون محمد حادثاً وقديماً في آن واحد كما قال ابن عربي، وأما كونه الإله المهيمن على جميع المخلوقات فالقول به كفر في نظرية وحدة الوجود وخروج عن صراطها المستقيم إذ لا ريب أن الألوهية والهيمنة لا تكونان إلا للوجود الكلي، ومحمد بمظهره أو بتعيينه الإنساني لا يكون إلا وجوداً جزئياً ورضي الله عن من قال (البوصيري):

دع ما ادعته النصارى في نبيهم واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم وقد تقدم أن ذكرنا كفر الحلاج بقوله «أنا الله»، وقلنا إن قول من يقول أنا الله يعد كفراً في نظرية وحدة الوجود وجهلاً بها وشذوذاً عنها. ذلك لأن (أنا) لا تتضمن إلا وجوداً جزئياً، والله تعالى إنما هو وجود كلي مطلق.

كنت نبياً وآدم بين الماء والطين

استمر الدكتور في كلامه حول الحقيقة المحمدية، وتبييناً لمرامي الصوفية فيها قال: إنهم يتصورون ذاتاً أحدية لا تتكسر إلا بالتعينات، وأن التعين الأول هو محمد، وهو الحكمة الفردية وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء. قال: ومن فرديته يعلم سر قوله «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

فنقول: إن كان الصوفية يرمون في كلامهم عن الحقيقة المحمدية إلى هذا المرمى البعيد، فيقولون بأن محمداً هو أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي، وأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فليس ذلك منهم إلا غلواً هم في دياجيرهم يخبطون ولهم أمثال ذلك أقوال يقولونها عفواً، ويرمون بها رمية. ولو أنهم قالوا ذلك في الإنسان بدل محمد لكان لهذا القول معنى معقول

وتوجيه مقبول. إذ يصح أن يقال في النوع الإنساني بأنه أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي على أن تكون أوليته اعتبارية وذلك بأن يقال: لما كان النوع الإنساني أكمل التعينات كانت التعينات التي قبله كأنها لم تكن إلا تمهيداً وتهينة لتعيينه فاعتبر هو الأول منها لأنها لم تكن إلا لأجله. فبهذا الاعتبار يكون الإنسان أول التعينات، أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ويؤيد هذا ما ورد في التوراة «يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك، وخلقتك من أجلي، فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك».

ولا ريب أن العلم الحديث يؤيد كون المخلوقات التي سبقت الإنسان ممهدة ومهيئة لخلقه لأنه (أي العلم الحديث) يقول بأنه منها نشأ وعنهما ارتقى. فالإنسان وإن كان آخر المخلوقات في عالم النشوء والارتقاء يجوز أن يعتبر هو الأول لأنه أكملها.

يجوز أن يقال ذلك في محمد أيضاً فإنه لما كان أعلى المظاهر الإنسانية وأكملها اعتبر هو الأول منها، فتكون أوليته اعتبارية. وأما قولهم بأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فلغز لا يمكن حله إلا بلغز مثله من الألغاز الصوفية وما نحن بملغزين.

مشكلة الحديث النبوي

نعني بالحديث النبوي الحديث الذي مر ذكره «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وقد استبعد الدكتور فهم هذا الحديث وإدراك معناه إذ قال: «وليتذكر القارئ أننا نؤرخ فكرة صوفية، فلسنا في الواقع من أنصار هذا الرأي، ولا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين».

وعلى هذا نقول: لا ريب أن الله تعالى (وبعبارة أخرى) إن الوجود الكلي المطلق يكون في الأزل علة العلل كلها فهو السبب الأول لجميع المسببات الكونية على الإطلاق. ثم إن هذه المسببات يكون كل واحد منها مسبباً عما قبله وسبباً لما بعده. وعلى هذا تمتد سلسلة الأسباب والمسببات من الأزل إلى الأبد. وهذا هو معنى القضاء والقدر اللذين تقررا في شرع الإسلام. وتكلم عنهما علماء المسلمين

فقالوا: إن القضاء هو إرادة الله في الأزل مع تعلقها بالمراد، وإن القدر هو إيجاده للأشياء على الوجه المعين الذي أراده في الأزل. فالقضاء والقدر هما سلسلة الأسباب والمسببات الممتدة من الأزل إلى الأبد.

وبالنظر إلى هذا يعتبر كل كائن من المخلوقات موجوداً منذ الأزل بحكم القضاء والقدر، لأنه يمت بوجوده الحاضر إلى السبب الأول في الأزل، ولأنه لا يجوز عقلاً تخلف المسبب عن السبب. أما المدة التي تمرّ بين القضاء والقدر أي بين تعلق الإرادة في الأزل وبين إيجاد المراد فهي مهما طالّت لا تعد عند الله شيئاً ولا طرفة عين، لأن بضعة ملايين من السنين عندنا لا تكون إلا بضعة ثوانٍ عند الله.

فالنبي محمد كان نبياً بهذا الاعتبار لما كان آدم بين الماء والطين بل كان نبياً أيضاً قبل أن يكون الماء والطين. ولكن هذا ليس خاصاً بمحمد بل هو يعمّ كل كائن في الكون، لأن كل كائن في الكون ما هو إلا حلقة في سلسلة القضاء والقدر الممتدة من الأزل إلى الأبد. وعليه فمن المعقول الذي لا مرية فيه أن الدكتور زكي مبارك كان يكتب كتابه هذا وآدم بين الماء والطين. فلماذا تقول يا حضرة الدكتور: «لا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين؟».

كيف نشأ التصوف في الأخلاق

توسع الدكتور في معنى التصوف توسعاً جعله شاملاً لأمور كثيرة ليست منه كالزهد والعبادة والحب والأخلاق والأدب والشعر. وهذه الأمور وإن كان أهل التصوف لا يتجردون منها بل يلابسونها في أفعالهم وأقوالهم إلا أنها ليست جوهر مذهبهم الصوفي ولا هي قوام نزعتهم الفلسفية في التصوف، أي ليست هي التي جعلتهم بحيث يقال لهم صوفية وإنما هي كالأعراض اللاحقة بالتصوف، أو كالفروع المتشعبة منه. فلا يجوز أن ننظر إليها كأصل من أصول التصوف فنجعل من أهله الزهاد والعباد والعشاق والمجاذيب والوعاظ والقصاصين والحشاشين وغيرهم من أهل الفصاحة واللسن كالأدباء والشعراء. إن هذه الأمور من التصوف بمنزلة الشعر من الأخلاق. فالشعر وإن جاز أن يمثل الأخلاق بقوافيه أروع تمثيل إلا أنه فن غير فن الأخلاق.

على أن الدكتور لم يقف بتوسعه في معنى التصوف عند هذا الحد بل ذهب به إلى ما قبل الإسلام فجعله في أهل الجاهلية وفي أهل الأديان الأخرى من المسيحيين واليهود وغيرهم. فخدام الكعبة في الجاهلية والمجيزون بالحج من عرفة، ورهبان النصارى، وأحبار اليهود كلهم من الصوفية عند الدكتور. هذا مع أننا لم يبلغنا أن واحداً من هؤلاء قال بوحدة الوجود التي هي روح التصوف وجوهره، وأساسه الذي عليه يبنى كل ما عند الصوفية من أحوال وأقوال.

تكلم الدكتور في أول فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه بعنوان (كيف نشأ التصوف في الأخلاق) فذكر أن حذيفة بن اليمان كان صوفياً، وأن الحسن البصري تلميذ حذيفة في التصوف، وأنه (أي الحسن) كان إمام الصوفية وليس هذا بصحيح.

لقد سبق أن ذكرنا حذيفة بن اليمان في فقرة لمسنا بها تأريخ التصوف لمسة خفيفة، ونعود هنا فنقول: إن التصوف في رأينا ليس إلا فكرة فلسفية إسلامية، وإن «وحدة الوجود» هي أساس هذه الفكرة الفلسفية، عليه تقوم ومنه تتشعب. وإن بناء هذا الأساس مستمد من القرآن، وإن كلمة التوحيد في مذهب التصوف ليست هي «لا إله إلا الله» بل هي «لا موجود إلا الله».

وليس في حياة حذيفة ولا أخباره ما يدل على أنه كان من أهل هذه الفكرة، وإنما كان فيما يخص جماعة من المنافقين صاحب سر رسول الله وقد بيّنا ذلك فيما تقدم.

ومما استدل به الدكتور على تصوف حذيفة ما ذكره في الصفحة (١٠) من الجزء الثاني قال: «وقد قيل له (أي لحذيفة) نراك تتكلم في هذا العلم بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله فمن أين أخذته؟ فقال: خصني به رسول الله. كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه، وعلمت أن الخير لا يسبقني. وقال مرة: فعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير. وفي لفظ آخر: كان الناس يقولون يا رسول الله ما لمن عمل كذا وكذا، يسألونه عن فضائل الأعمال وكنت أقول يا رسول الله ما يفسد كذا وكذا، فلما رأني أسأل عن آفات الأعمال خصني بهذا العلم».

هذه هي أقوال حذيفة التي استدل بها الدكتور على أنه كان من أهل التصوف .
وأنا أنشدك أيها القارئ الكريم هل ترى في هذه الأقوال ما تشتم منه رائحة
التصوف؟ إن حذيفة بن اليمان يريد أن يعرف الشر مخافة أن يقع فيه . فهو كمن
قال :

عرفت الشر لا للشر لكن لنوقيه
ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه
ومعرفة الشر شيء والتصوف شيء آخر «بينهما بون بعيد جداً» وإن حذيفة كان
لا يسأل عن فضائل الأعمال، بل كان يسأل عما يفسد الأعمال . وأين هذا من
التصوف؟

أما ما ذكره الدكتور بعد هذا عن المكي أنه قال «وكان حذيفة قد خص بعلم
المنافقين، وأفرد بمعرفة علم النفاق» إلى آخر ما هنالك فقد أوضحنا لك الحقيقة
فيه في كلامنا المتقدم .

وأما الحسن البصري فقد كتبنا عنه فصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» تحت
عنوان «الشخصيات المربية في الإسلام» . ونقول هنا مجملاً: إنه كان من الموالى
الموتورين في الإسلام، وأبوه يسار كان مولى لثابت بن زيد الأنصاري وهو من
الفرس وكان من سبي خالد بن الوليد من أهل ميسان (كورة بين واسط والبصرة)
وأمه خيرة كانت مولاة لأم سلمة زوج النبي . والظاهر أنها انتقلت إليها من زوجها
الأول أبي سلمة .

كان الرجل من الشخصيات العجيبة في التكتم والرياء وكان مع ذلك على
جانب عظيم من الحزم والاحتياط في الأمور، حتى لقد استطاع بفضل ما أوتي من
فصاحة، وما أظهر من ورع وتقوى أن يغرر أهل زمانه من المسلمين في البصرة
فيحترموه ويجلّوه ويجعلوه في الرعيل الأول من أئمتهم . ومما يدل على شدة
احتياطه في الأمور أنه لم ينله أقل أذى من عمال الأمويين في العراق كالحجاج
وغیره رغم كونه من أشد الناس ولاء لعلي وأولاده في ذلك الزمان .

ولقد نظرنا في حياة هذا الرجل فلم نعثر منها على ما يشير إلى أنه كان صوفياً

من أهل التصوف . على أن كلمة «صوفي» لم تكن معروفة في أيامه بالمعنى المعروف عندنا اليوم . أما ما ذكره الدكتور في الصفحة (٦٥) من الجزء الأول من أن كلمة صوفي وردت في كلام منسوب إلى الحسن البصري وأنه قال : رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال معي أربعة دوانق يكفيني ما معي فكلام ملفق لا أصل له . ولو جاز الاعتماد على مثل هذا من الروايات الملفقة لما كنا نعرف شيئاً من الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله .

وكل ما نقله الدكتور من الأقوال في إثبات صوفية الحسن هو من هذا القبيل لا يفيد علماً ولا ظناً، ولا يغني من الحق شيئاً . وإنا لنعجب من الدكتور كيف يرمي هكذا الكلام على عواهنه ، ويعتمد في بحثه على هذه المنقولات من دون نظر أو تحقيق .

وكذلك ما ذكره الدكتور من كلام الحسن نفسه فاستدل به على أنه من الصوفية ، ونحن إذا نظرنا في ذلك الكلام بامعان ، وقلبناه ظهراً لبطن لم نجد فيه ما يشير إلى نزعة من نزعات التصوف ولو من طرف خفي . فمثلاً ذكر أن الحسن قال وقد رأى هيئات الناس في أحد أيام رمضان «إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلقه يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته : فسبق قوم ففازوا ، وتخلف آخرون فخابوا ، فالعجب من الضاحك اللاعب في اليوم الذي يفوز فيه المحسنون ، ويخسر فيه المبطلون ، أما والله لو كشف الغطاء لشغل محسن بإحسانه ، ومسيء بإساءته» .

وذكر أيضاً أنه نظر إلى قوم منصرفين من صلاة الفطر يتدافعون ويتضاحكون فقال : «الله المستعان ، إن كان هؤلاء قد تقرر عندهم أن صومهم قد تقبل فما هذا محل الشاكرين ، وإن علموا أنه لم يقبل فما هذا محل الخائبيين» .

أمعن نظرك في كلام الحسن هذا فهل ترى فيه شيئاً من ملامح التصوف؟ أليس هو من ذلك الكلام الذي تعود الوعاظ أن يقولوه في كل مجلس من مجالسهم لوعظ الناس؟ ولو أن الحسن البصري قال للناس بدل هذا القول التافه : أيها الناس ليس الصيام بإخلاء البطون من الطعام ، وإنما هو بتطهير النفوس من الآثام ، واستضاءة القلوب بأنوار الإلهام ، لدلّ كلامه هذا على أنه من الصوفية الذين يهتمون بالباطن دون الظاهر ويريدون اللباب دون القشور .

ثم إن الحسن البصري في كلامه المذكور آنفاً ينكر على الناس ضحكهم حتى في يوم عيدهم، وكأنه يريد أن يتشددوا في دينهم ويتعمقوا حتى يكونوا مثله. فقد قيل عنه إنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير أمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النار فكأنها لم تخلق إلا له. والغلو في الدين والتشدد فيه إلى هذا الحد منهى عنه في الإسلام وإظهاره للناس يكون في الأعم الأغلب من شأن المرائين.

وقد كان عثمان بن مظعون، وهو أخو رسول الله من الرضاعة يجهد نفسه ويتشدد في العبادة، فدخلت زوجته خولة بنت حكيم على عائشة أم المؤمنين وهي متشوشة خاطر، فقالت لها عائشة: ما بالك؟ قالت: زوجي (تعني عثمان بن مظعون) يقوم الليل ويصوم النهار، فدخل النبي على عائشة فلذكرت له ذلك (أي ما قالت خولة) فلقي النبي عثمان وقال له: يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك بي أسوة؟ والله إن أخشاكم لله وحدوده لأنا.

تصور رجلاً راجعاً من دفن حميمه كيف يكون حزناً وتصور رجلاً أسيراً جلس بين النطع والسيف لتضرب عنقه كيف تكون حاله، فهذا هو الحسن البصري! فهل إظهار هذا الحال للناس من التصوف أم من الإسلام الذي هو دين التيسير ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾؟ ولو أن الحسن تخشع هذا التخشع المفرط في خلوته وعند محاسبة نفسه لكان له شأن غير هذا ولكنه يفعل ذلك إذا أقبل على الناس وجالسهم، وفي ذلك ما فيه من الريبة.

ومن الغريب ما ذكره الدكتور من ملاقاته لعلي في البصرة قال: «ويقال إنه الشاب الذي أثنى عليه علي بن أبي طالب، فقد دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول القصص بدعة وانتهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال: يا فتى أسألك عن شيئين فإن خرجت منهما تركتك تتكلم على الناس وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك فقال: سل يا أمير المؤمنين. فقال: أخبرني ما صلاح الدين وما فساد؟ فقال: صلاحه الورع وفساده الطمع. قال: «صدقت، تكلم فمثلك يصلح أن يتكلم على الناس».

إن هذا الخبر ملفق لا أصل له ، لأن علياً لما تولى الخلافة سنة خمس وثلاثين بعد قتل عثمان ، وخرج من المدينة إلى الكوفة كان عمر الحسن أربع عشرة سنة أي كان مرافقاً دون البلوغ ، ولم يذهب إلى العراق في خلافة علي التي لم تدم أكثر من خمس سنوات وإنما قالوا : إنه ترك المدينة وذهب إلى وادي القرى ومن هناك انتقل إلى البصرة وطن أبيه الأصلي فتوطنها حتى صار من يذكره بعد ذلك ينسبه إليها .

لا نعلم متى انتقل الحسن من المدينة إلى وادي القرى ، ولكن يبعد أن يكون ذلك عقب قتل عثمان إذ يستبعد من غلام مرافق كهذا أن يترك موطنه الذي نشأ فيه ويخرج منه وحيداً إلى بلد آخر لا أهل له فيه ولا سكن ، خصوصاً مثل وادي القرى الذي أهله يهود لأن عمر لما أجلى اليهود من الحجاز ترك أهل وادي القرى لأنه ليس من الحجاز .

والذي يظهر لنا أن خروجه إلى وادي القرى لم يكن إلا بعد قتل علي في الكوفة وانتقال الأمر إلى بني أمية في الشام ، أو لم يكن إلا عند وقوع فتنة الحرة في المدينة في عهد يزيد بن معاوية ، فإن هذه الفتنة مما يدعو إلى الجلاء عن المدينة خصوصاً لمن كان كالحسن من الموالين لعلي بن أبي طالب .

يدل على ذلك اختياره وادي القرى دون غيره من بلاد الشام أو العراق لأن وادي القرى كان بمعزل عن تطاحن الأحزاب السياسية في ذلك العهد ، فاختره ليكون له دار عزلة لا دار إقامة ، وإلا فليس من المعقول عادة أن يترك بلا سبب اضطراري منشأ المدينة التي هي أول أرض مسّ جلده ترابها ويذهب إلى قرية لا أهل له فيها ولا سكن .

والظاهر أن إقامته في وادي القرى لم تطل كثيراً وأنه أقام هناك ريثما هدأت الفتن واستتب الأمر للامويين في أنحاء البلاد الإسلامية ، وعند ذلك انتقل إلى البصرة ، ويفهم من كلامهم أنه كان أيام الحجاج في البصرة والحجاج إنما كان والياً على العراق من قبل عبد الملك سنة خمس وسبعين . والخلاصة من هذا كله هو أن الحسن لم يكن في أيام علي في البصرة فكيف رآه علي في مسجدّها وقال له ما قال ؟

وقد اختلف أهل الحديث في سماعه من علي فقال فريق منهم إنه لم يسمع من علي. قال صاحب السيرة الحلبية: يجوز أن يحمل هذا القول على أنه لم يسمع من علي بعد خروج علي من المدينة إلى الكوفة. وهذا التوجيه من الحلبي فاسد إذ يفهم منه أنه سمع من علي قبل خروجه من المدينة، وهذا بعيد كل البعد فهو مردود بما علمنا من أن علياً لما خرج من المدينة إلى البصرة كان الحسن عمره أربع عشرة سنة، وغلām كهذا يستبعد سماعه من علي، إذ من شرط السماع اللقاء الذي يستلزم المخالطة والمجالسة والمحادثة، وكل ذلك بعيد كل البعد عن غلام مراهق كهذا بالنسبة إلى علي الذي هو من كبار الصحابة. وقال فريق آخر: إنه سمع من علي، قالوا وقد أخرج له عن علي غير واحد من الحفاظ كالنسائي والترمذي والحاكم. ولا دليل لهم في ذلك إذ يجوز أنه روى عن علي بالواسطة لا بالمباشرة. فالصحيح الراجح أنه لم يسمع من علي مباشرة.

وأيضاً مما يدل على أن هذا الخبر ملفق لا أصل له قوله فيه «وجعل يخرج القصاص» إني أشك كل الشك أنه كان إذ ذاك قصاص في البصرة لأن القصاص لم يكونوا، ولم يتخذ القصص حرفة إلا في القرن الثاني للهجرة.

هذا ما نقوله في صوفية حذيفة بن اليمان والحسن البصري. وآخر ما نقول في هذا أنه لم يكن في زمن البعثة من يمثل فكرة وحدة الوجود سوى رسول الله. وأصدق الظن بجيز أن نجعل أبا بكر من عارفيها كما مرت الإشارة إليه. ونعتقد اعتقاداً جازماً أن القرن الأول من الهجرة قد مضى وانسلخ وليس فيه صوفي ولا تصوف.

حقيقة الدعاء

تكلم الدكتور عن (الأدعية والأوراد) في فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه، وقال: «الدعاء قديم جداً في التقاليد الدينية، وقد قصّ علينا القرآن نماذج من أدعية الأنبياء...» وبهذه المناسبة نريد أن نتكلم هنا عن حقيقة الدعاء في رأينا وعند الصوفية مما له مساس بهذا الفصل من كتاب الدكتور.

سؤال وجواب

إذا دعا المظلوم ربه قائلاً: اللهم أهلك ظالمي، أو المريض قائلاً: اللهم اشفني، أو المحتاج قائلاً: اللهم اقض حاجتي فهل يستجيب الله هذا الدعاء فيشمت هذا المظلوم بظالمه، أو يشفى ذلك المريض من مرضه، أو يقضي لذلك المحتاج حاجته بسبب هذا الدعاء، بحيث يصح أن يقال إنه لو لم يدع الله لما انتقم له من ظالمه، أو لما شفاه من مرضه، أو لما قضى له حاجته؟

الجواب

قبل الجواب نقول تمهيداً له: إن أفعال الله لا تعلل ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ذلك لأنه تعالى علة العلل كلها، وهو السبب الأول الأعلى لجميع المسببات، فبماذا تعلل أفعاله وكيف؟

ثانياً: إن الله سنة في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كما هو مذكور في القرآن وإن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه كما أشار إليه القرآن ﴿إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإن هذه السنة هي ما يعبر عنه علماء الحكمة الطبيعية «بقوانين الطبيعة» بدليل أن قوانين الطبيعة لا تقبل التبديل والتحويل فالقوانين الطبيعية وسنة الله عبارتان بمعنى واحد، فالله تعالى يخلق الخلق وفق هذه القوانين أو وفق هذه السنة التي هي مرادفة لقدرته إذ بها تتجلى للعيان قدرته الباهرة.

ثالثاً: إن قدرة الله لا تتعلق بالمحال كما قال علماء الكلام من المسلمين، وإن المحال هو ما خالف سنة الله، لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع، وكل ما امتنع وقوعه فهو محال، وإذا كان المحال هو ما خالف سنة الله التي هي مرادفة لقدرته فلا يجوز عقلاً أن تتعلق به قدرة الله. إذ لا يعقل تعلق الشيء بضده المخالف له.

رابعاً: إن الوجود قسمان، الأول وجود كلي مطلق وهو وجود الله. ولا ريب أن هذا الوجود لا يمكن تصوره إلا واجباً قديماً لأن الكلية لا يحدها حد فلا يكون الوجود بها إلا سرمدياً ليس له أول ولا آخر. فيكون بحكم البداية واجباً أي معلولاً بعلّة، وقديماً أي ليس له بداية ولا نهاية.

والقسم الثاني وجود جزئي مقيد بسنة الله فلا يقع إلا وفقها، وهذا الوجود هو وجود الممكنات كلها في هذا الكون. وقد علمنا أن الممكنات، وبعبارة أخرى المخلوقات، ليس لها وجود حقيقي لأنها قائمة بالوجود الكلي فالوجود في الحقيقة إنما هو الوجود الكلي لا غير وما هي إلا مظاهر للوجود الكلي قائمة به، فليس لها وجود مستقل عن الوجود كما ذكرناه في نظرية وحدة الوجود.

خامساً: إذا كانت سنة الله في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كان من المحال أن نتصور القدرة المطلقة خارجة عن حدود سنة الله، لأن القدرة المطلقة هي سنة الله نفسها فكيف يمكن تصورها خارجة عنها. فخروج قدرة الله عن حدود سنته محال ممتنع وقوعه عقلاً. وهذا لا ينافي أن الله على كل شيء قدير لأنه تعالى قدير على كل شيء من المقدورات الممكنات لا من المستحيلات، وبهذا يفسر قول المتكلمين: إن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمحال. ولا يلزم من قولهم هذا أن الله عاجز عن المحال، كلا! لأن المحال هو الخروج عن سنة الله التي هي نفسها قدرته المطلقة، وليس للعجز معنى بالنسبة إلى القدرة المطلقة إذ لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن الخروج عن نفسها، وبعبارة أخرى: لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن أن تنقض نفسها. فمن الجهل أن يقال: إن الله عاجز عن أن يخلق مثله، أو أن يخلق ضده، وخلاصة القول إن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه، وأن سنته في خلقه هي ما يعبر عنه علماء الطبيعة بالقوانين الطبيعية وأن القوانين الطبيعية هي قدرة الله المطلقة.

الجواب

إذا علمت هذا علمت أن الجواب لا يكون إلا منفيّاً لأن الدعاء لا يصح في المعقول أن يكون سبباً لهلاك الظالم، أو لشفاء المريض، أو لقضاء حاجة المحتاج، فإن ذلك خروج عن سنة الله، فلا يقال: إن الله استجاب دعاءه بهذا المعنى، أي بمعنى أن دعاءه كان سبباً لذلك وأنه لو لا الدعاء لما هلك الظالم أو شفي المريض، أو قضيت حاجة المحتاج.

فإن قلت: فما معنى الاستجابة التي وردت في القرآن: ﴿وقال ربكم ادعوني

استجب لكم؟ قلت: إن الاستجابة تكون بمعنى أن الله تعالى يهيئ أسباب هلاك الظالم، وشفاء المريض على وجه موافق لسنة الله، تهيئة غير مسببة عن الدعاء ولا مرتبة عليه، بل يجوز أن يهيئ الله تلك الأسباب ويخلقها وإن لم يدع المظلوم، أو المريض أو المحتاج. والخلاصة هي أن أسباب هلاك الظالم لا تكون ناشئة من دعاء المظلوم ولا تابعة له فإن ذلك خروج عن سنة الله بل يخلقها الله بقضائه وقدره خلقاً وفق سنته التي لا تقبل التبديل. واستجابة الدعاء بهذا المعنى صحيحة وواقعة فإن في كثير من حادثات الزمان ما يكون سبباً لهلاك الظالم وتنفيس كربة المظلوم وقد قيل: «مصائب قوم عند قوم فوائد».

وعلى هذا يكون معنى قوله «ادعوني أستجب لكم» انكلموا علي في أموركم تجدوا ما تريدون كما يتكل أحدكم على أخيه أو صاحبه عندما يدعوه إلى نصرته ونجدته فينصره أخوه وينجده. فالآية واردة مورد التمثيل الذي هو كثير في القرآن.

ويؤيد كون الاستجابة لا تترتب على الدعاء مسببة عنه ما جاء في الحديث النبوي «إن الله لا يعجل لعجلة أحدكم» وإذا كان الله لا يعجل لاستعجالنا لم يبق معنى للدعاء ولا لاستجابته على الوجه الذي يقولونه، إذ لا ريب أن الداعي مستعجل يريد عاجلاً هلاك الظالم، أو حصول الشفاء، أو قضاء الحاجة. ولو أنه كان فيما يريده متمهلاً متريثاً صابراً على انتظاره لما دعا الله به.

ثبت هنا عبارة الحديث بتمامه فقد ذكره صاحب السيرة الحلبية عند كلامه عن الهجرة إلى المدينة نقلاً عن الزهري قال: بلغنا عن رسول الله أنه كان يقول إذا خطب «كل ما هو آت قريب، لا بعد لما هو آت، لا يعجل الله لعجلة أحد، ولا يخف لأمر الناس، يريد الناس أمراً ويريد الله أمراً، فما شاء الله كان لا ما شاء الناس. وما شاء الله كان ولو كره الناس» وقد ذكره ابن القيم أيضاً في الجزء الأول من كتابه (زاد المعاد) عند الكلام على خطب النبي، فعبارة الحديث من أولها إلى آخرها تدل بصرامة ووضوح على أنه لا معنى للدعاء ولا للاستجابة على الوجه الذي يقولونه ويتصورونه.

هذا ما نقوله في الاستجابة. وأما الدعاء فهو كما قال الدكتور قديم جداً في

التقاليد الدينية، والأديان كلها تأمر أهلها بالدعاء وإنما تأمرهم به تقوية للإيمان بأن الأمر كله بيد الله، وفيه أيضاً فوائد لا تنكر فإن الإنسان خلق ضعيفاً فإذا أصابته مصيبة ولم يجد فيها مفرعاً إلى أحد سوى الله دعا ربه تسلياً لنفسه عما أصابها وتنقيساً لكرهه. وكذلك المريض يستريح إلى الدعاء بطلب الشفاء من الله كما يستريح إلى الأنيب وإلى وصف ما به إلى الطبيب وإلى العواد. والضعيف إذا اعتدى عليه قوي لا يستطيع أن يقتصر منه دعا عليه تشفياً بالدعاء. وقد تكون التوبة من البواعث على الدعاء، فالتائب إذا دعا ربه بالمغفرة يكون دعاؤه إظهاراً للندم على ما اقترف من الذنوب. إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة التي لا تحصى. وبالجمله فالإنسان خلق جزوعاً ولوعاً والدعاء أنجع دواء لتسكين جزعه وهلعه في الحياة.

ومما يناسب ذكره هنا ما جاء في سورة الحج من قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنْ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَ كُيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾ (أنظر ما يقوله الزمخشري في الكشف في تفسير هذه الآية لتكون على بصيرة مما نقول).

إن هذه الآية تدل بمنطوقها ومفهومها دلالة صريحة على أن اعتقاد الإنسان بنصر الله إياه ليس على حقيقته المفهومة عند الناس، وإنما المقصود منه هو الاعتصام به من اليأس والجزع اللذين هما من سموم الحياة ومن قواثلها، إذ لا شك أن من خلا من هذا الاعتقاد كان عديم الحيلة في الحياة فلا مناص له من السقوط في مهواة اليأس والجزع، فإن معنى الآية ﴿مَنْ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ﴾ فلينتحر على هذا الوجه. فهل يجديه انتحاره نفعاً؟ كلا. فالفائدة المترتبة على الاعتقاد بنصر الله عظيمة جداً، لأن الإنسان بهذه العقيدة ينجو من اليأس ويعتصم بالرجاء في جميع أموره الحيوية، فمن عدم هذه العقيدة كان عديم الحيلة وتقطعت به الأسباب.

ولا ريب أن الدعاء من لوازم هذه العقيدة، لأن من اعتقد أن الله ينصره دعا ربه في الشدائد، وبذلك ينجو من اليأس القتال والجزع الفتاك فتطمئن نفسه وتكون من الحياة على رجاء.

وقد أخذ أحد الشعراء معنى الآية في قوله :

إن لم تكوني بهذا الحال راضية مني فدونك هذا الحبل فانشنقي
فالمراد من قوله فانشنقي بيان أنها لا حيلة لها في التخلص من هذا الحال،
وأنها لا بد لها من الرضى بها، ومن هذا القبيل ما جاء في أمثال العامة عندنا من
قولهم :

«الما يرضى يطق راسه بالحائط» .

هذا ما يتحصل من الدعاء في خارج العبادة، وأما في العبادة فالدعاء يكون فيها
أداة للتضرع والخضوع ولمحاً للإخلاص من الأمور التي هي من لوازم العبادة،
فالدعاء يعتبر زينة لها وطراوة فيها فإذا خلت منه كانت جافة خالية من التحاسين .

وأحسن دعاء ماثور في العبادة عند المسلمين سورة الخلع المثبتة في مصحف
أبي بن كعب : «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونستهديك ونؤمن بك ونتوب إليك،
نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك» .

الدعاء عند الصوفية

ليس للدعاء موقع في نظرية وحدة الوجود التي لا باطل عند أهلها سوى
المحال، والتي تتساوى عند أهلها المتضادات، والتي يرى أصحابها أن أفعال الله لا
تكون إلا وفق سنته في خلقه، وأن لا تبديل لخلق الله .

فالصوفي يرى أن كل ما صدر عن الله فهو حق وعدل، وأن كل ما عند الله فهو
رحمة وحكمة، وأن كل أفعال الله لا تكون إلا وفق سنته في خلقه، سنته التي لا
تقبل التبديل والتحويل . وإذا كان الصوفي كذلك فأى معنى يبقى عنده للدعاء وأي
بلاء يدفع أو أي حال تحول بالدعاء . إن الصوفي إذا دعا الله فلا يقول إلا اللهم لا
ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك أو نحو هذا الكلام .

وإذا أردت أن تعرف الصوفي فانظر في هذه القصة : «لما وضع إبراهيم خليل
الله في المنجنيق ليلقى في النار أتاه جبريل فقال له : هل لك من حاجة؟ فقال : أما
إليك فلا» .

لا ريب أن هذه القصة خيالية، وأن واضعها بلا شك صوفي من أهل وحدة الوجود، وإنما وضعها لكي يبين بها أن لا موجود إلا الله، وأن لا ملجأ لأحد سواه، وأن كمال العبد ليس إلا الرضى بحكم مولاه.

واليك قصة أخرى وهذه واقعة لا خيالية :

جلس الجنيد وعنده جماعة من أصحابه فسأله أحدهم : أين نطلب الرزق؟ فقال : إن علمتم في أي موضع هو فاطلبوه . فقالوا : إذن نسأل الله ذلك : قال : إن علمتم أنه نسيكم فذكروه بالسؤال . فقالوا : إذن ندخل البيت ونتوكل؟ فقال : أتختبرون ربكم بالتوكل، إن هذا لهو الشك . فقالوا : فما الحيلة إذن؟ قال : ترك الحيلة .

هذه منازع أهل التصوف في حياتهم الصوفية فأين هذا من الدعاء؟ وإذا رأيت أدعية خارجة عن حدود هذه المنازع فاعلم أن أهلها ليسوا بصوفية وإن تسموا بهذا الاسم وعرفوا به .

إن رسول الله أمر بالدعاء، وكان هو أيضاً يدعو الله تعليماً لأمته . وإنما غايته من أمرهم بالدعاء أن يجعلهم موقنين بأن الأمر كله بيد الله . وإلا فرسول الله كان في جميع حياته النبوية لا يأتي الأمور إلا من أسبابها وطرقها الموصلة إليها وفق ما تقتضيه سنة الله في خلقه، وطبق ما جاء في القرآن عن ذي القرنين ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيلاً فَاتَّبَعَ سَبِيلًا﴾ .

وآخر ما نقوله هنا هو أن الدعاء من الأمور التابعة لظاهر الشريعة فهو لعامة الناس دون خاصتهم من العارفين وفيه عدا ذلك فوائد في حياة الإنسان لا يستهان بها، وقد أشرنا إلى بعضها فيما مرّ بعض الإشارة .

الدنيا في اذهان الصوفية

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في الجزء الثاني من كتابه . وقد نظر به إلى الصوفية نظرتة الأولى فأوسعهم ذمّاً وأشبعهم تفنيداً ولوماً على إفراطهم في ذم الدنيا والتنفير منها، وهم من ذلك أبرياء براءة الذئب من دم ابن يعقوب .

قلنا غير مرة ونقول الآن: إن التصوف في أصله فكرة فلسفية، وإن طريقة أهل هذه الفكرة في الوصول إلى معرفة الله هي التفكير الحرّ المقترن بصفاء النفس المطهرة من كل ما يعكر تفكيرها في معرفة الله. فالصوفي بالنظر إلى هذا لا يذم الدنيا وإنما يذم من شغلته عن الله شواغلها، وكدرت صفاء نفسه شوائبها وألوانها وإلا فكل من قويت نفسه على ألا تشغلها عن معرفة الله الشواغل، ولا تكدر صفوها الشوائب فإن له، بل عليه أن يأخذ نصيبه من الدنيا كما يشاء، وأن يقرع جبهته بالكأس الروية من لذاتها بقدر ما يستطيع.

وأكثر من هذا، حتى إن الصوفي إذا رأى في أي نوع من لذات الدنيا وشهواتها ما يفتح له باباً من أبواب المعرفة لم يتأخر أن يطرق بابها، ويفك عباها، ويلبس ثيابها. كيف لا وقد استوت عنده المتضادات واجتمعت الملذات بالمذلات، وإنما الأعمال بالنيات. وكيف يذمون الدنيا وقد أودع الله حبها في الغرائز، وسأوى في محبتها بين الشواب والعجائز. وكيف يقبحونها وهي عندهم كما قال رسول الله «حلوة خضرة» وهي بحلاوتها وخضرتها كانت السبب الأصلي لفتنة آدم وحواء بالشجرة.

إن الذين يفرطون في ذم الدنيا والتنفير منها هم الزهاد الخارجون بزهدهم فيها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وليس الصوفية من هؤلاء، ومن نكد الدنيا على أهل العلم خلط أولئك بهؤلاء.

أنا لا أنكر أن في الصوفية من زهد في الدنيا وتقشف واخشوشن في الملبس والمطعم. فإن ذلك واقع لأن الصوفي حرّ في الطريقة التي يختارها لنفسه في معيشته لكي يتوصل بها إلى معرفة الله، ولكن أقول: لا فرق عنده بين هذه وبين معيشة القصف والترف إذا كانت لا تحول بينه وبين الله. وما الزهد عند الصوفية إلا واسطة واحدة من وسائل كثيرة للوصول إلى معرفة الله.

فليس من الإنصاف أن نؤاخذ الأقحاح من الصوفية بجرائر الزهاد وأمثالهم من الذين انضموا إلى الصوفية وتسموا باسمهم وما هم فيهم إلا لصقاء ولا منهم إلا أديعاء. وليس من النباهة أن نكون في غفلة عما كان (وخصوصاً في القرون

الأخيرة) من أن التصوف صار حرفة يحترفها ليعيش بها الضعفاء العاجزون من الناس الذين كانوا ولم يزالوا يأوون إلى ما يسمى بالخانقاه، والرباط، والزاوية، والتكية من الملاجئ التي يمد إليها الناس أيديهم بالصدقات، أو يوقفون عليها شيئاً مما يملكون من عقارات ومستغلات. فهؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النكير.

ليس التصوف زهداً وعبادة، وإنما هو فكرة ونزاهة، يتساوى فيه الترهيب والخلاعة، ويتلاقى فيه التزمت والدعارة، لأن الله في مذهب وحدة الوجود يعرف بكل ما في هذا الكون، وأن كل ما في هذا الكون حق عند أهل وحدة الوجود، فلا أدلّ عليه من آثاره، ولا أهدى إليه من سواطع أنواره. وليس وضع الرجل جبهته على الأرض ساجداً لله بأدلّ على الله من انكباه على حليلته:

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد
كيف لا وهو الذي خلق كل نفس فآلهمها فجورها وتقواها، وهو الذي إلى نجليها من الخير والشر هداها.



هذا آخر ما أردت تعليقه على بعض الفصول من كتاب الدكتور زكي مبارك حفظه الله وأبقاه. ولم أتعرض للفصول الأخرى لأنها في الأكثر تشتمل على ما هو من المسائل الفرعية في التصوف. ولأن الدكتور قد أوفاهما حقها من الكلام، وبما أوتي من البراعة في البيان قد أجاد فيها وأحسن كل الإحسان. وقد جاء له في ص ٢٢٥ - ٢٢٦ من الجزء الأول كلام جدير بأن يكتب بنور الطرب على أصوات أشهر الموسيقيين. وفي ص ٣١٧ من الجزء الثاني كلام يجب أن يكتب بنور الإيمان على صفحات القلوب.

وإن كان هناك ما يؤاخذ به الدكتور فهو أنه عندما يوجه سهامه النافذة على المارقين في السياسة والأخلاق يترك التصريح إلى اللمز والرمز، فهو في ذلك كابن عربي في وحدة الوجود، سوى أن هذا صوفي في وحدة الوجود، والدكتور زكي مبارك صوفي في السياسة والأخلاق. ومهما يكن فعذره مقبول وقدره فاضل غير مفضول.

ولا بد هنا من كلام نقوله في آخر هذه التعليقات حول قصة ذكرها الدكتور في ص ٣١٩ من الجزء الثاني نقلاً عما حدث به أحمد بن سعيد في الكوفة عن الشاب المتعبد والمرأة التي شغفت به . ولا نذكر القصة هنا لأن كتاب الدكتور متداول فليرجع إليها من أرادها . وإنما نقول :

إن هذا الشاب لم يكن من الصوفية ، فهم براء مما أبدى لتلك المرأة المأسوف عليها من عنجهية ممقوتة وترهب مردول ، ولو أنه كان من الصوفية لما تمنع عنها ذلك التمتع الذي أدى إلى موتها كمدأ ، لأن الصوفية يجيزون للأولياء ما أجاز للأنبياء وقد وهبت هذه المسكينة نفسها لهذا الشاب الأهوج .

وإنما نتكلم عنه كمسلم متعبد من أهل الزهد والتقوى ، ولا يخفى أن هذه المرأة لم تكن ذات زوج كما هو مفهوم من ظاهر القصة وقد شغفت به حباً وهي ذات حسن وجمال فما منعه من أن يتزوجها زوجاً شرعياً عملاً بسنة رسول الله ، وجرياً على فطرة الله التي فطر الناس عليها . وهل يظن هذا الأرعن أنه بالزواج ينسلخ من تقواه فيقول لها : إني مشغول بقوله تعالى : ﴿وانذرهم يوم الآزفة . . . ﴾ كأن يوم الآزفة يمنع من الزواج .

لا ريب أن هذا الشاب كان مخالفاً للحقيقة وللشريعة معاً فلا هو صوفي من العارفين ، ولا مسلم صحيح الإسلام . وإن موقفه تجاه هذه المسكينة لموقف القاتل تجاه المقتول بغير حق . فلا بد أن الله تعالى سيحاسبه ويقتنص لها منه يوم الحساب .

الأعظمية ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

القسم الثاني في الرسالة الثانية في النثر الفني

الشعر والنثر

ذكر الدكتور زكي مبارك في ص ٢٢ من كتابه النثر الفني ما قاله ابن رشيق في تفضيل الشعر على النثر معللاً ذلك بقوله: «لأن كل منظوم أحسن من كل منشور من جنسه في معترف العادة، فالدر - وبه يشبه اللفظ - إن كان منشوراً لم يؤمن عليه، ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له، وانتخب من أجله، وكذلك اللفظ إذا كان منشوراً تبذد في الأسماع، فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشناته وازدوجت فرائده».

فتعقبه الدكتور وردّ عليه بقوله «وهذا كلام ضعيف لا يتناسب مع عقل مثقف كمقل ابن رشيق، لأنه إذا صح أن يشبه الشعر بالعقد المنظوم فإنه لا يصح أن يشبه النثر بالدر المنشور، لأن النثر منظوم أيضاً، والكاتب يؤلف بين الكلمات، ويزاوج بين الألفاظ بالدقة نفسها التي يعنى بها ناظم العقد».

وهذه أول غلطة صادفتها للدكتور في كتابه المذكور، ويا لها من غلطة أكبر بها نفسه وأصغر ابن رشيق ظلماً بغير حق.

من المعلوم أنه قد يطلق النظم ويراد به تأليف الكلام في أسلوب من أساليبه وهو بهذا المعنى موجود في النثر وفي الشعر على حد سواء كما يعبر علماء التفسير عن أسلوب القرآن بالنظم في كثير من كلامهم وقد يطلق النظم ويراد به الوزن، وهذا لا يوجد إلا في الشعر. فابن رشيق لما فضل المنظوم على المنشور لم يرد به

إلا الموزون، بدليل قوله «فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية» فكيف يحتاج عليه الدكتور بأن النثر منظوم أيضاً، وهل من ثقافة الدكتور أن يدعي أن النثر موزون أيضاً كالشعر.

ثم قال الدكتور في تفنيد ما قاله ابن رشيق «واللؤلؤ المنشور له قيمته دائماً» كان ابن رشيق أنكر قيمة اللؤلؤ المنشور، مع أنه لم ينكر قيمته، وإنما أنكر الانتفاع به إذ قال «ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له وانتخب من أجله وقد قيل:

وللدر حسن حيث كان مكانه ولكنّه في جيد حسناء أجمل

ومن المعلوم أيضاً أن الوزن هو التوازن والتقابل بين تقاطيع الكلام في حركاته وسكناته، وهذا لا يوجد إلا في الشعر، فالشعر إذن لا يقال ليفهم فقط، بل يقال لينشد أيضاً أي ليتغنى به وليكون منطبقاً بأوزانه على التواقيع والتلاحين الغنائية بخلاف النثر فإنه يقال ليفهم فقط. فالفرق بين المنظوم (أي الموزون) والمنثور من الكلام، كالفرق بين المنظوم والمنثور من الدر، وكما أن الدر المنظوم يتحلى به جيد الحسناء دون المنشور، كذلك الكلام المنظوم (أي الشعر) يتحلى به جيد الغناء دون المنشور. وبعد أفهذه غلطة من الدكتور أم هي منه مغالطة؟ أما أنا فلا أرى ثقافة الدكتور الأخلاقية تحتل المغالطة، ولكن تجوز الغلطة لأن العصمة لله وحده.



ثم أخذ الدكتور في ص ٢٤ يذكر أن من الكتاب من اتخذ النثر أداة للغزل والتشبيب كالشعر، وقال «وما نقله صاحب زهر الآداب في الجزء الأول والثالث من وصف النساء والعلماء ورسائل الشوق دليل على أن النثر يصلح أيضاً للمعاني الغرامية».

فنقول: سبحانه الله من ذا الذي أنكر صلاحية النثر لجميع المعاني من أولها إلى آخرها حتى يقيم الدكتور دليلاً عليها. ومن البديهي أن مجال النثر أوسع من مجال الشعر، وأن الفرق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد. ولكن هل يستطيع الدكتور أن ينكر أن هذه الرسائل الغرامية الواردة في التشبيب والغرام لا تصلح للغناء، فلا يتغنى بها بل هي تقال لتقرأ وتفهم ليس إلا.

ولا ريب أن التشبيب الغرامي المنشور لا يكون في خارج الغناء إلا تافهاً
ممجوجاً. حتى إن الشعر الموزون أيضاً يخسر نصف قيمته في خارج الغناء. ألا
تري كيف يستحسن السامعون ما ينشده المغنون من الأناشيد الغرامية التافهة التي لو
سمعوها في خارج الغناء لاسترذلوها ولم يصغوا إليها. فالشعر لا يتجلى وجهه
المبهج البسام بمعانيه الرائعة إلا بالغناء. فعلام يحاول الدكتور عبثاً أن يساوي لنا
بين الشعر والنثر حتى في التشبيب والغرام.

قد يقال: إن أحوال الدنيا كلها ليست مسرات بل فيها أحزان أيضاً، وإذا كان
الشعر إنما يقال لينشد أي ليتغنى به لم يبق له موقع في المحزنات التي هي في
الدنيا أكثر من مسراتها. فنقول على ذلك: إن الغناء لا يختص بالمسرات بل يعم
الأحزان أيضاً. ألا ترى النائحة لا تنوح إلا بالحن خاصة مشجية من الحان الغناء.



وقال في ص ٢٥ «بعد هذا البيان أحب أن أدون رأيي في الفرق بين منزلة
الشعر ومنزلة النثر، وهو رأي لم أسبق إليه «رأيي أن الموضوعات هي التي تحدد
نوع الصياغة، فليس ينبغي أن يفترض أن الشعر صالح لكل موضوع، ولا أن النثر
صالح لكل موضوع، فهناك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى
لا يصلح فيها غير الشعر، والبليغ الموفق هو الذي يفهم سياسة الفطرة من مثل هذه
الشؤون. ففي بعض الأحوال يكون الإفصاح بالشعر نوعاً من العي كما يكون أحياناً
أسمى أنواع البيان... إلخ.

أقول: يفهم من كلام الدكتور هذا الذي لم يسبق إليه أنه ليس للوزن والقافية
دخل في قوام الشعر وصياغته، وإنما هو يقوم بالموضوع ويتعين به، وإن من
المواضيع ما يصلح لها الشعر دون النثر، ومنها ما هو بالعكس.

فالشعر على هذا إنما يمتاز عن النثر بالموضوع، لأن لكل واحد منها موضوعاً
لا يصلح له الآخر، فإذا كتب أحد الكتاب نثراً وكان موضوع ذلك النثر متصلاً
بالمشاعر والعواطف والقلوب كما يقول هو لزم أن يسمى ذلك النثر شعراً لأن
موضوعه شعري، وذلك باطل لأنه لا ينشد أي لا يتغنى به فلذا لا يصح أن يسمى
شعراً في اصطلاح الأولين ولا في اصطلاح الآخرين.

أما ما يدّعيه بعضهم من الشعر المنشور في هذا العصر فتوسع منهم في معنى الشعر، وخروج عن معناه الصحيح لأن الشعر لا يكون شعراً إلا بالإنشاد والإنشاد لا يكون إلا بالوزن، وليس الوزن إلا توازناً وتقابلاً في الحركات والسكنات التي تنطبق على توقيع الألحان في الغناء.

وأما قول الدكتور «فهناك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى لا يصلح فيها غير الشعر» فقول ينبو عنه الفهم، لأن النثر يصلح لجميع المعاني على اختلاف أنواعها وتباين مواطنها. وكذلك الشعر فإن الشاعر يستطيع أن يعتمد إلى حقيقة مادية جافة فيلبسها ثوباً قشياً من الخيال ويظهرها للناس بصورة شعرية تتصل «بالمشاعر والعواطف والقلوب» كما هو الواقع فإننا نرى الشعر العربي قد خاض عباب المعاني كلها من مادي ومعنوي ومن ديني ودنيوي، ومن عقلي وخرافي، كما أنه طرق أبواب العلوم كلها من دون أن يخرج فيها عن اتصاله «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ألم يطرق المعزي باب علم الحساب بقوله:

سما نفر ضرب المئين ولم أزل بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر
كما طرق غيره باب علم المنطق إذ قال:

لا تخطبن سوى كريمة معشر فالعرق دساس من الطرفين
أو ما ترى أن النتيجة دائماً تبع الأخس من المقدمتين
أما القصة فالشعر أولى بها من النثر لأنها في الأكثر لا تكون إلا مما له اتصال «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ولها في الشعر العربي تاريخ قديم ينتهي إلى تأبط شراً في قصته مع الغول، والفرزدق في قصته مع الذئب.

وهذا الفردوسي شاعر الفرس ألم يطرق لقومه باب تأريخهم بشعر خلدته له الأيام.

وقال الدكتور في ص ٢٩ «... والكتاب يحتلون اليوم مكانة يصعب أن يتسامى إليها الشعراء، لأن النثر هو الأداة الطبيعية لنشر الآراء والمذاهب والعقائد، وزماننا مجنون بالسرعة في كل شيء». والشعر - كفن^(١) دقيق مثقل بالقوافي

(١) بعد الانتباه إلى أن الكاف في كلمة (كفن) ليست من بنية الكلمة وإنما هي الكاف الجارة، أبيت كلامي-

والأوزان - غير خليق بتقديم ما تحتاج إليه العقول صباح مساء من ألوان الغذاء العقلي والوجداني... إلخ.

فنقول إن لزوميات المعري وحدها تفند هذا القول تفنيداً وافياً كافياً، وليس الشعر «كفناً...» كما يقول بل هو ثوب سندسي من طراز الفكر والخيال موشى بألوان الرحي والإلهام، مرصع بجواهر البيان، لا تلبسه إلا الغواني من المعاني.

أو هو هزار سريع الطيران، يطير بجناحين من قواف وأوزان، وما أوزانه وقوافيه إلا من قوادمه وخوافيه، وليست نجوم المجرة إلا من أوكاره ولا نغمات الموسيقى إلا من أوتاره، ولا حبات القلوب إلا من لُقْطه، ولا فرائد البيان إلا من سقطه، يطير في فضاء الخيال ليقع على الحقيقة، ولا يترنم صادحاً إلا بالسليقة.

وكيف يكون الشعر كفناً وهو الذي شق أكفان الموتى وبعثهم من مراقدهم أحياء حياة خالدة يخالطون فيها الخاصة والعامة من الناس يحادثونهم في مجتمعاتهم ويوم حفلهم، وفي أعراسهم ومآتمهم. وليس كذلك الكتاب فلا تسمع لهم حساً ولا جرساً إلا قليلاً عند بعض الناس من خاصتهم؟

وهذا المعري هو الآن جليسي وأنيسي، يناجيني وأناجيه فيوسعني أنساً ويكلمني همساً، وقد ذكرت له أحد العظماء من البشر بما أوتي من سؤدد وشرف، فقال لي منفضاً رأسه ومغضياً عينه:

وأشرف من ترى في الناس قدراً يعميش الدهر عبد فم وفرج
فقلت له: يا أبا العلاء. فقال: صه يا أخاً لي لا آمن شره.

دعيت أبا العلاء وذاك مبن ولكن الصحيح أبو النزول

=على ما هو عليه ولم أغبر منه لأن في إبقائه تعريضاً بما في هذه العبارة من عجمة إذ لا يتجه للكاف الجارة هنا أي معنى من المعاني في العربية، سواء اعتبرت حرفية أم اسمية وهذه العبارة قد تداولتها أقلام الكتاب في إيماننا على غير هدى من قواعد العربية ويقال إنهم أدخلوها من اللغات الإفرنجية ولكنهم ليسوا في استعمالها على صواب، وإذا كانت هذه الجملة في كلام الدكتور معترضة، لزم أن يعبر عن المعنى المراد منها بواو الاعتراض فيقال هكذا «والشعر وهو فن...» أما قوله والشعر كفن... فكلام تنبؤ عنه العربية الفصحى إذ لا معنى للكاف الجارة هنا. فلذا تفاطلت عن كونها جارة، وأبقيت كلامي وارداً على كونها من بنية الكلمة.

فقلت : كيف ؟! وهذه مدارج المجد كلها تحت قدميك . فقال ضاحكاً باستهزاء
واشمزاز :

وزهدني في هضبة المجد خبرتي بأن قرارات الرجال وهود
وأردت أن أختبر رأيه في بعض المسائل الغامضة فقلت له : دعنا من هذا ،
وأين الله ؟! فأطرق هنيهة ، ثم التفت قائلاً وهو يشير إلي بالسبابة :
هذا الفتى أوقع من صخرة يبهت من جادله حيث كان
ويظهر التوحيد في قوله وهو عن الإلحاد في القول كان
يزعم أن العشر ما نصفها خمس وأن الله لا في مكان
فقلت له : بأبي أنت ما منعك من الحج ؟ فأشاح عني وجهه وقام مغضباً فخرج
وهو يدمدم منشداً :

سيسأل قوم ما تريث ومكة كما قال قوم ما جديس وما طسم
فأسفت لإغضابي إياه وخروجه هكذا غضبان . وأردت أن أستريح ساعة إلى
أبي نواس من همومي فقلت للخادم عليّ بأبي نواس . فدخل عليّ وهو كما قال :
سرت حميا الكأس في رأسه ودبت الخمرة في وجنتيه
فبادرته بالتعنيف وقلت له قبل أن يجلس : يا هذا أما تنفك ساعة عما أنت فيه
من ارتكاب الموبقات ، فجلس وهو يقول :

أناف في موقف الحساب إذا نودي بالأنبياء والرسل
هنت على الخالق الجليل فما ينظر في قصتي ولا زللي
وأردت أن أغيظه فقلت له : هل قرأت «أبا جاداً وهوازاً وحطي» ؟ أشير إلى ما
قاله زنبور بن أبي حماد في هجائه ، فقال : قبح الله زنبوراً وأم زنبور وأراد أن
ينشدني أبياته فيها فعاجلته بالسؤال عن أحد المرائين المتظاهرين بالتعفف والتقوى
فقال :

أهف من في بينه أمه وهي على العفة سحاقه
فقلت له : ما تقول في فلان وذكرت له أحد السفهاء الأشرار من شبابنا فقال :
الناس من كؤتيه في تعب فم بلدي وفقحة حلّمة

وأردت أن أمازحه فذكرت له حبيباً وقلت له قد استعصى عليّ فقال :
عَرَضاً لِلَّذِي تَحِبُّ بِوَصْلٍ ثُمَّ دَعَاهُ يَرُوضُهُ إِبْلِيسُ
فقلت له متجاهلاً وهل يروض الحبيب إبليس؟ فقال : أما علمت أن هذا
اللعين :

تَاهُ عَلَى آدَمَ فِي سَجْدَةٍ وَصَارَ قَوَادِمَ لَدَرِيَّتِهِ
النثر الجاهلي

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في كتابه «النثر الفني» فقال : «لقد اتفق مؤرخو
اللغة العربية وآدابها كما اتفق مؤرخو الإسلام على أن العرب لم يكن لهم وجود
أدبي ولا سياسي قبل عصر النبوة، وأن الإسلام هو الذي أحياهم بعد موت ،
ونبههم بعد خمول» .

فأقول : أولاً : من أين علم الدكتور هذا الاتفاق، وإلى أي دليل يستند في
إثباته؟ هذا ما لم يذكره هو ولا أعلمه أنا، ولكن ثقتي بالدكتور وبسعة اطلاعه
تدعوني إلى التسليم به دون تردد .

ثانياً : أترك نفي الوجود السياسي عن العرب قبل الإسلام لمن شاء أن يتكلم
فيه من الناس ، وأما الوجود الأدبي فلإني أنكر القول بنفيه أشد الإنكار . هب
مؤرخي الإسلام غفلوا عنه فنفوه، فما بال مؤرخي اللغة وآدابها يعمون عنه وهم فيه
خائضون .

من القضايا التي لا تقبل الريب ولا المراء أن لغة كل قوم تدل دلالة قطعية على
كل ما كان عندهم من مظاهر الحياة، وعليه فمفردات اللغة العربية وحدها كافية
لتفنيد هذا القول كل التفنيد . أنا لا أدعي أن اللغة العربية تتسع اليوم بمفرداتها
وتعابيرها لكل ما تتسع له اللغات الحية في هذا العصر . فإن هذه دعوى باطلة
يكذبها الواقع . بل أعترف بأنها لا تستطيع في هذا العصر أن تماشي اللغات الحية ،
خاصة في علومها إلا مشية عرجاء . ولكن هذا ليس من عيبها بل هو من عيب
أهلها الذين سارت بعدهم الأمم وهم ظلوا واقفين ، وكيف يكون ذلك من عيبها
وفيها من قواعد التركيب والتصريف والاشتقاق والتعريب والمزج والنحت ما يحير
الآلباب ويستوجب الإعجاب .

إن علماء اللغة العربية قد جمعوا من مفرداتها في معاجم ما ينوف على سبعين ألف مادة من أسماء وأفعال وحروف وأدوات، هذا عدا ما يتفرع من هذه المواد من المشتقات لقد قيل: إن الأثر يدل على المسير، وإن البعرة تدل على البعير، فكيف لا تدل هذه اللغة الواسعة على ما نفاه هؤلاء المتفيهقون؟

إن اللغة العربية تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما دق وجلّ من الأمور المادية والمعنوية حتى المعاني المجردة، وعن كل ما يتعلق بالعلم والأدب والخلقة والأخلاق والنفس والجسم والموت والحياة والسياسة والتجارة وسائر الصنائع والحرف، وبالجملّة تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما في العالم العلوي من مظاهر، وفي العالم السفلي من حيوان ونبات وجماد.

ولا ريب أن العلم بالأسماء يستلزم العلم بالمسميات، بل العلم بالأسماء هو بعينه العلم بالمسميات. وأن لغة كل قوم تمثل حياتهم في كل ما اشتملت عليه من معاني مفرداتها وعباراتها. فهل من المعقول ألا يكون وجود أدبي لقوم هذه لغتهم.

ولا ريب أن اللغة العربية بهذه السعة وهذا الكمال لم تحدث فوراً، ولم تنزل على أهلها من السماء دفعة واحدة، بل هي نتيجة تطور وتقلب في الحياة المادية والمعنوية في مدى قرون عديدة. ثم إن اللغة العربية معربة والإعراب كمالي لا ضروري كما يدعيه النحويون، بدليل أن التفاهم والتمييز بين المعاني المختلفة حاصل في العامية التي لا إعراب فيها، فالإعراب في الفصحى كمالي وهو بلا شك نتيجة من نتائج تطورها وتكاملها في القرون المواضي. ولا يستبعد أن تكون الحركات الإعرابية ليست إلا عضواً أثرياً لكلمات اندثرت بطول الاستعمال فأبقيت بعدها هذه الحركات، وهذا يدل على أن اللغة العربية قد مرت عليها أطوار كثيرة حتى بلغت هذا الكمال.

هبهم ضلوا فأنكروا وجود النثر الجاهلي فماذا يقولون فيما اعترفوا بوجوده من شعر وخطب وأساجيع؟ أوليست هذه من الأدب وهل انحصر الأدب كله في النثر وحده لا شريك له؟ وهبهم ضلوا فارتأبوا في كل ما رواه الرواة الذين وضعوه بعد الإسلام فماذا يقولون لو قلنا لهم من أين تعلم الرواة الإسلاميون هذا المنهج الأدبي

الجاهلي حتى وضعوا فيه ما وضعوا على لسان أهل الجاهلية؟ فهل نبت لهم من الأرض كما تنبت الحبة فأخذوه واصطنعوه ثم نسبوه إلى الجاهلية؟ أم الرواة هم الذين ابتدعوه من تلقاء أنفسهم واخترعوه لا على مثال ثم نسبوه إلى الجاهلية؟

لو سلمنا أن هذه الروايات كلها موضوعة في الإسلام ولا أصل لها في الجاهلية لما لزم ذلك نفى الأدب الجاهلي بالمرة لأن الرواة إنما انتهجوا في وضعها منهج الجاهليين ولم يخترعوها هم فإن لم تكن هي للجاهليين كانت بحكم البداهة دليلاً على أن للجاهليين مثلها على أقل تقدير.

أنا لا أنكر وضع الرواة ولا الشعر الجاهلي المنحول فإن ذلك ثابت لا مرية فيه ولكن لا يلزم منه خلو العهد الجاهلي من الشعر والأدب بالمرة حتى إنني لا أقول بأن المنحول أكثر من غيره بل أقول بالعكس. ولو ساعدني التوفيق لوضعت كتاباً أميز فيه المنحول من غير المنحول بميزات يعنو لها الذوق السليم والأدب الصريح فإن ذلك لا يخفى على الناقد البصير.

هل كان النثر الفني موجوداً في الجاهلية؟

هذا سؤال عجيب إذ يُفهم منه أن السائل مرتاب كل الريب في وجود النثر في الجاهلية، كأن أهلها كانوا لا يتكلمون إلا بالشعر المنظوم حتى في حياتهم اليومية وأمورهم المعاشية، وأما الكلام المثور فلا يعرفونه. أتدري لماذا لا يعرفونه؟ لأنه لغة العقل، ونحن لو فتشنا الأرض والسماء لكي نجد دليلاً واحداً يدلنا على أن أهل الجاهلية كان لهم نصيب من العقل لما وجدنا.

ومهما كان هذا السؤال عجيباً فلا بد أن نتكلم عنه بما يزيل عنه العجب ويثبت شيئاً ولو قليلاً من العقل للعرب.

وقبل الخوض في الحديث نقول عن النثر الفني: ما هو؟ فالذي يوحيه الظاهر ويرتضيه المنطق الحرّ الواضح هو أن المراد من وصف النثر بكونه فنياً كونه جارياً على صناعة فن البلاغة أي جارياً على ما تقتضيه أصول البلاغة والبيان غير خارج عنها ولا مخالف لها.

ولا ريب أن قواعد فن البلاغة والبيان وإن كان وضعها وتقريرها متأخراً أي بعد

الإسلام إلا أنها كلها مستنتجة من كلام الأولين الذين كانوا يتكلمون بالسليقة . فلا يجوز أن نقول بأن أهل الجاهلية كانوا يجهلون قواعد فن البلاغة لأنهم كانوا يعرفونها معرفة سليقية، وهي كلها لم تستتج إلا من كلامهم المطبوع . نعم ! إنهم كانوا يجهلون اصطلاحات فن البلاغة لأن هذه الاصطلاحات هي مما اصطلاح عليه المتأخرون ، وإذا كان هذا هو معنى النثر الفني صح أن نقول إن الكلام الفني بجميع أنواعه كان موجوداً عندهم في جميع محادثاتهم ومحاوراتهم الصادرة عن سليقتهم العربية .

يقولون «إن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون عيشة أولية ، والحياة الأولية لا توجب النثر الفني لأنه لغة العقل، وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال» .

فنقول : ماذا يعنون بالعقل ؟ فإذا كانوا يريدون به العقل الغريزي المطبوع فهو موجود عند أهل الجاهلية ، وهو وحده كاف لوجود النثر الفني عندهم . وإن كانوا يريدون به العقل المكتسب من العلوم والفنون وهو ما يسمى اليوم بالثقافة العلمية فصحيح أنه لم يكن موجوداً عند أهل الجاهلية ولكن عدم وجود هذا العقل لا يستلزم عدم وجود النثر الفني لأنه كما قلنا آنفاً يكفي لوجوده العقل المطبوع ، ولأن الحياة الأولية مهما كانت ساذجة بسيطة فإنها لا تجرد صاحبها من العقل المطبوع ، أما إذا كانوا يريدون بالحياة الأولية الحياة المجردة من كل عقل ، والتي تكون أشبه شيء بحياة العجماء فهذه الحياة كما لا توجب النثر الفني كذلك لا توجب الشعر ولا الخطب ولا الأساجيع ، فما بالهم يشبثون هذه للعرب وينفون النثر الفني . والشعر ليس بعاطفة محضة ، ولا بخيال بحت ، بل لا بد له من عقل أيضاً ، بل لا بد له من الذكاء الذي هو أكثر من العقل ، وما أدري أن الذي يجيد الشعر كيف يعجز عن النثر الفني ، أليس الشعر كلاماً كالنثر الفني لا يزيد عليه بشيء سوى الوزن والقافية ، وهو بهذه الزيادة أحوج إلى الفن من النثر الفني .

قال الدكتور زكي مبارك : «والمسيو مرسيه يؤمن بوجود الخطب في العصر الجاهلي ، وينكر إنكاراً مطلقاً أن يكون هناك نثر فني كالذي يلجأ إليه الرجل لإذاعة فكرة ، أو دفع شبهة ، أو إيضاح مشكلة» .

فنقول: يفهم من كلام هذا الفرنسي أن الخطب على إطلاقها ليست من النثر الفني، لأنه يؤمن بوجودها في الجاهلية وينكر النثر الفني، مع أن علماء العربية كلهم قسموا النثر إلى قسمين مرسل ومسجوع، فالخطبة سواء كانت مرسلة أو مسجوعة لا بد أن تكون من النثر، وإلا فمن أي قسم من أقسام الكلام يعدّها هذا الفرنسي المحترم؟

والظاهر من كلام المسيو أن الكلام المنشور إذا ألقاه قائله إلقاء على جمع حاشد من الناس كان خطبة، وإذا قاله «لإذاعة فكرة، أو دفع شبهة، أو إيضاح مشكلة» كان نثراً فنياً وإلا فبماذا يميز الخطبة من النثر الفني إذا كانت الخطبة عنده ليست من النثر الفني. أترأه هازلاً في كلامه أم جاداً؟

وقال الدكتور: «وكانت حجة المسيو مرسية التي واجهني بها في صيف ١٩٢٧ أنه لو كانت هناك مؤلفات نثرية لدوّنت وحفظت ونقلت إلينا كلها أو بعضها كما هو الشأن في آثار الهند والفرس والروم. وقد أجبته يومذاك بأن فقدان تلك الآثار لا يكفي لإنكار أنه كان لها نصيب من الوجود».

فنقول: كان العرب في الجاهلية أميين، وكان الذين يحسنون القراءة والكتابة منهم قليلين جداً، هذا في المدن وأما في البادية فكانت الأمية ضاربة أطناها على الجميع، فلذا كانوا لا يعتمدون في علومهم وأخبارهم إلا على الرواية إذ لا وسيلة للعلم عندهم غيرها. والرواية مهما اتسع نطاقها وكثر رواتها فإنها لا تحيط بالمرويات من كل جانب بل يفوتها منها شيء كثير خصوصاً فيما يصعب حفظه كالكلام المنشور، ولذلك كان الذي بلغنا من كلامهم المنشور شيئاً قليلاً جداً، بخلاف الشعر فإنه لما كان سهل الحفظ كان الذي بلغنا منه أكثر من المنشور. وهذا القول لم أقله أنا بل قاله علماء العربية أجمعون.

هذه هي الحقيقة التي لا ريب فيها، وقد روت الرواة لنا شيئاً من كلامهم المنشور ولو قليلاً، ولكن هذا الفرنسي ومن لف لفه إذا ذكرنا لهم شيئاً من كلامهم المنشور قالوا هذا من وضع الرواة، ولو أنهم تكلموا في إثبات وضعه عن دليل لا عن ظن لهان الخطب. ولكنهم عندما ينفون وينكرون يرمون الكلام على عوايته

رمياً، ويصرون على ما يذعون عناداً وبغياً. فسبحان من ابتلاهم باتباع الهوى حتى في المسائل العلمية.

والظاهر أيضاً من كلام المسير الذي ذكرناه آنفاً أنه يريد منا لإثبات وجود النثر الفني عند الجاهليين أن نأتيه بكتاب مؤلف قد كتب في مسألة من المسائل العلمية أو الاجتماعية أو غير ذلك من الأمور على حد الكتب المكتوبة من آثار الهند والفرس والروم. فإذا أتينا بكتاب من هذا النوع فعندئذ يؤمن بوجود النثر الفني في الجاهلية. ومن الغريب أنه آمن بوجود الخطب في الجاهلية من دون أن نأتيه بكتاب من هذا النوع.

فإذا كان الذي يريده العالم الفرنسي من إنكار النثر الفني الجاهلي هو إنكار وجود هذه الكتب كما يقتضيه قولهم «إن النثر الفني ابتداءً من ابن المقفع الفارسي» فهذا شيء قاله الأولون من علماء العربية كما قاله هو، لأن التدوين والتأليف في الكتب لم يكن إلا في أواخر القرن الأول أو في أوائل القرن الثاني من التاريخ الإسلامي. فلا حاجة إلى أن يكلف نفسه هذا العناء وهذا الجفاء العلمي لإنكار النثر الفني المراد به هذا المعنى.

وأنا أنشدك بالله أيها القارئ الكريم أن ترجع إلى عقلك الحصيف فتتأمل هل يكون عدم وجود الكتب في الجاهلية مستلزماً عدم وجود النثر الفني، خصوصاً بعد ما علمنا أن العرب في الجاهلية كانوا أميين.

القرآن والنثر الجاهلي

من البديهي أن رسول الله وأصحابه خرجوا على الجاهلية التي هم من أهلها، وأن خروجهم عليها لم يكن إلا من الناحية الدينية حيث أنكروا عليهم رسول الله عبادة الأوثان، ودعاهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

وإذا قطعنا النظر عن الأمور التي حرّمها الإسلام، أو قال بكراهتها والتنفير منها جزمنا بأن رسول الله وأصحابه كانوا يمثلون أهل الجاهلية بحياتهم اليومية في المأكّل والملبس والكلام وغير ذلك من الأمور التي لم يحرمها الإسلام ولم يتعرض لها بتبديل أو تغيير.

ولما كان القرآن قد أوحى إلى رسول الله باللغة التي كان يتكلم بها أهل الجاهلية، ويتخاطبون بها فيفهمون، وكان أهل الجاهلية يفهمون القرآن كما يفهمه المسلمون منهم من دون أن ينكروا منه كلمة، أو يستغربوا منه تعبيراً جاز أن نعتبر القرآن أحسن مثال للكلام الجاهلي المنشور. لولا أن هناك ما يقتضي بطلان هذا الاعتبار. وهذا هو الذي غرّ الدكتور زكي مبارك فحمّله على القول بأن القرآن نثر فني جاهلي. ونحن هنا نريد أن نبين بطلان هذا القول بما لا يترك فيه ريباً لمستريب.

لقد كتبت في كتابي «الشخصية المحمدية» عن القرآن فصلاً مسهباً لا يتسع المقام لإيراده هنا. ولكنني أقول مجملاً:

إن أسلوب القرآن هو أسلوب خاص مبتكر غير مسبوق في العربية، بل هو أسلوب ما عرفته العرب ولا ألفتة في كلامها قبل القرآن. ونحن إذا استثنينا بعض ما جاء في السور المكية ولا سيما السور القصار من الآيات التي تمثل لنا السجع بعض التمثيل جزئياً بأن سائر الآيات القرآنية لا تعدّ سجعاً ولا ترسلأ، أو هي سجع خارج عن حدود السجع المعروفة، أو هي ترسل خارج عن حدود الترسل المألوفة، أو هي بين بين.

تنبيه:

إن هذا التردد الذي تراه أيها القارئ الكريم في كلامي ليس ناشئاً من ترددي في الحكم، بل هو ناشئ من اختلاف فواصل الآيات القرآنية وتنوعها، فإن كل شق من شقوق التردد يصدق على طائفة من الآيات القرآنية.

إن أحسن اسم نسمي به أسلوب القرآن على ما أرى هو ما أشار إليه القرآن نفسه في عدة آيات: ففي سورة فصلت «كتاب فصلت آياته» وفي سورة الأنعام «قد فصلنا الآيات» وفي سورة الأعراف «ولقد جئناهم بكتاب فصلناه» وفي سورة هود «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت».

فبالنظر إلى هذه الآيات يجب أن نسمي أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل، وأن نقول بأنه نثر مفصل، لا مسجوع، ولا مرسل. وإليك آيات من أول سورة هود لتكون خير مثال تعرف به أسلوب القرآن:

﴿الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير وبشير، وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير، إلى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير﴾.

فانظر يا رعاك الله بتدبر وإمعان في هذه الآيات الأربع فهل هي سجع؟ كلا أو هل هي ترسل؟ كلا ثم انظر إلى الآيتين الأولى والتي تليها تجدهما متساويتين، وانظر إلى الآية الثالثة تجدها وحدها تزيد على مجموع تينك الآيتين اللتين قبلها، وانظر إلى الآية الأخيرة الرابعة تجدها أقصر الآيات التي قبلها. ثم إنك إذا تجاوزت هذه الآيات إلى ما بعدها من الآيات في سورة هود تجدها هكذا تختلف اختلافاً كبيراً في الطول والقصر، وتراها قد خرجت عن رويِّ الرأ الذي في هذه الآيات إلى رويِّ آخر وهو النون المردفة بالياء أو بالواو، وهكذا، وهلمَّ جرأ. فأي سجع هذا وأي ترسل؟

وإذا تتبعنا فواصل الآيات ونظرنا فيها بتدبر وإمعان علمنا أن هذه الفواصل هي قوام أسلوب القرآن، وفيها يمتاز عن غيره من كلام الأولين والآخرين. ولقد روعي في نظم القرآن شيان أحدهما المعنى والآخر الفاصلة، فالمعنى والفاصلة في القرآن هما فرساً رهان وقد يتقدم أحدهما الآخر، فليس الاهتمام بهما متساوياً في كل مكان، بل قد تأتي الفاصلة والاهتمام بالمعنى أكثر منها، وقد تأتي جزءاً من المعنى فتكون من متمماته، وقد تفتدى الفاصلة بشيء من المعنى. مما يدل بصراحة على أن هذه الفواصل كانت مقصودة في نظم القرآن وتأليفه، وما ذلك إلا ليتم بها للقرآن أسلوب مبتكر لم يسبق إليه. وعندنا على ذلك شواهد من الآيات القرآنية لسنّا في صدد ذكرها هنا وقد تكلمنا عنها مفصلاً في كتاب «الشخصية المحمدية».

وبعدما تقدم نقول بتثبت واطمئنان: إن القرآن نثر مفصل بين المسجوع والمرسل، وإن هذا أسلوب مبتكر لم يسبق إليه القرآن، ولذا كان إذا استمع له كافر من كفار العرب تحير فيه وعجب به من دون إيمان، وقد ذكر الرواة عدة أشخاص من الذين استمعوا له في مكة فأعجبوا به وقالوا ما هذا كلام بشر. وهم إنما يقولون ذلك لأنهم لم يعرفوا هذا الأسلوب ولم يسمعوا كلاماً على هذا النحو، مع أنهم

يعرفون سجع الكهان، وهم أيضاً كان فصحاؤهم يسجعون. ونكرر فنقول: إن القرآن نثر مفصل ولكنه لا يمثل النثر الجاهلي ولا هو منه كما يقول الدكتور زكي مبارك لما علمت من أنه ذو أسلوب مبتكر لم تعرفه العرب قبل القرآن.

الدكتور زكي مبارك ودعواه

لما قرأت للدكتور الفقرات الثلاث رقم ٧ و ٨ و ٩ في الفصل الذي كتبه بعنوان «النثر الجاهلي» أكبرته في خاطري من جهة، ورق له قلبي من جهة أخرى وأخذتني عليه الشفقة. ذلك لأنني رأيته مضطرباً متحمساً في مآزق يحاول أن يخرج منه ظافراً منصوراً في سبيل الحق والحقيقة. فهو على ذلك عندي يستحق كل حمد وثناء وإن لم يوفق إلى ما أراد.

يريد الدكتور أن يثبت للجاهلية نثراً فنياً ليلقم به منكره الحجر، ويفوز في حلبة الأدب بالخطر. فماذا يصنع وكيف يعمل، وهو إذا التفت إلى ما نسبته الرواة إلى الجاهليين من النثر رآه غير صحيح، وإذا رجع إلى ما يقوله مؤرخو الآداب لم يجد في أقوالهم ما يروي الغليل. فلذا قادته الفطنة وهده الذكاء الوقاد إلى القرآن، لأنه كلام منشور في كتاب مسطور. فتشبث به فكان كالغريق الذي تشبث بعائم الحشيش.

أجل إن القرآن نثر كما يقول هو بلا شك ولا ريب، لا كما يقول الدكتور طه حسين «لا هو نثر ولا شعر وإنما هو قرآن» بل هو كما قلنا نثر مفصل، لا هو مسجوع ولا مرسل. إلا أنه مع ذلك لا يمثل النثر الجاهلي لما قلنا فيما تقدم من أنه جاء بأسلوب خاص مبتكر غير مسبوق وأنه لم تكن العرب تعرف أو تسمع كلاماً بهذا الأسلوب قط.

وكان الدكتور طه حسين أراد بقوله «لا هو شعر ولا نثر» ما نقوله نحن من أنه نثر مفصل بين السجع والترسل، إلا أنه لم يفصح تمام الإفصاح، أو هو أبهم وجمجم مخافة أن يثور عليه الأزهريون كما ثاروا عليه من قبل.

وعبثاً يحاول الدكتور زكي مبارك أن يجعل القرآن يمثل لنا النثر الجاهلي بسبب كونه مفهوماً عند الجاهليين، فيقول لنا «إنهم فهموه أصدق فهم، ووصل إلى قرارة

نفوس المؤمنين فملأها روحاً وبقيناً واستار الدفاتن من صدور المشركين فأعلنوا ما في قلوبهم من غيظ، وما في نفوسهم من عناد، فنقول له أيها السيد الجليل، لا يلزم من فهمهم لأسلوب القرآن أنه كان مألوفاً لهم ومعروفاً عندهم، فإن فهم الكلام شيء، ومعرفة أسلوبه شيء آخر، فالقرآن وإن كان مفهوماً لهم جاء بأسلوب هو فوق ما يألّفون ويعرفون من أساليب الكلام.

وما أدري إذا كان خصوم الدكتور ينكرون وجود النشر الجاهلي لعدم وجود وثائق تشهد بوجوده، فماذا يقولون في الأمثال العربية، فإنها ولا ريب تمثل لنا شيئاً من النشر الفني، أفينكرون صحتها أيضاً؟ إذن فلينكروا كل ما جاء في معاجم اللغة من أولها إلى آخرها، وليقولوا: إنها من وضع المؤلفين الذين يقال لهم علماء اللغة، وحينئذ يثبت لهم ما يريدون إثباته من أن العرب لم يكن لهم وجود أدبي قبل الإسلام.

وما أدري أيضاً أهم يقولون هذا القول المنكر إظهاراً للحقيقة التاريخية أم هم يقولونه استرذالاً للعرب واستهانة بماضيهم. وهل هم يرون أن كل ما للعرب من مآثر ومحامد لم يكن شيء منه موجوداً قبل الإسلام، وإنما خلقه الإسلام خلقاً وأوجده من العدم.

أما أنا فأقول: إن العرب في عهد الجاهلية كانوا أشرف وأفضل وأعقل وأعزّ وأجلّ من العرب الذين هم في زماننا هذا. وعندنا من الشواهد والدلائل على ذلك ما لو كتبناه ملأنا الكتب، وفضحنا الذين يسمون بالعرب، هؤلاء العرب الممسوخين الذين انسلخوا من عز الإسلام الذي ألبسهم إياه يتيم مكة كما تنسلخ الحية من ثوبها، هؤلاء الذين عاش أولوهم لقاحاً وهم اليوم يدينون للظالمين من علوج الأعاجم الكافرين.

وأما ما يقوله المستشرق الفرنسي من أن النشر الفني ابتدأ عند العرب بابن المقفع الفارسي، فقلوه لم يصدر عن سريرة مخلصة للعلم في البحث عن تأريخ الأدب العربي، وإلا فإن الكاتب الشهير عبد الحميد أبرع في الكتابة من ابن المقفع ورسائله النثرية مشهورة، وكان ابن المقفع معاصراً له كما كان صديقه الحميم فلماذا ابتدأ الشر الفني بابن المقفع ولم يتدبّر بعبد الحميد؟

لم أقف للمستشرقين من علماء الغرب على كلام يدل على أنهم مخلصون للعلم في المباحث الشرقية ولا سيما الإسلامية بل إنني أشم رائحة الكره والبغض من كل ما يخص العرب والإسلام من أقوالهم التي اطلعت عليها والتي أراهم فيها منحازين إلى شيء غير العلم بالحقيقة. ومن الغريب أنهم في المسائل الإسلامية يعمون عن المحاسن فلا يرون إلا المساوي والعيوب، وإذا رأوا شيئاً من المحاسن والمآثر قاموا وقعدوا للبحث والتنقيب عن كل ما يفنده من الروايات الواهية والحجج الداحضة والأحاديث المرجمة، وستأتيك شواهد هذا فيما علقناه من الملاحظات على هامش (التأريخ الإسلامي) لمؤلفه لثونا كابتاني المستشرق الإيطالي.

ولنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إذا صح في نظر الدكتور زكي مبارك أن يمثل لنا القرآن النثر الجاهلي لزم من ذلك أن تمثله لنا الأحاديث النبوية أيضاً، بل هو أولى بتمثيله من القرآن، لأنها بصوغها وتعابيرها لم تخرج عن أساليب الكلام المألوفة عند عرب الجاهلية بخلاف القرآن فإن أسلوبه الخاص المبتكر لم يكن مألوفاً لهم ولا معروفاً عندهم. فلماذا لا يستدل الدكتور على وجود النثر الفني الجاهلي بالأحاديث النبوية، وما هي إلا كلام منشور كسائر الكلام الذي يقع فيما يكون بين الناس من محادثات ومخاطبات ومعاملات في عهد الجاهلية.

وللأحاديث النبوية نظائر كثيرة من كلام العرب غير محمد ككلام الوفود التي وفدت على النبي في المدينة، فإن أحاديث هذه الوفود واقعة وصحيحة، وليست كأحاديث وفود كسرى التي يدعون أنها موضوعة في عهد متأخر عن زمان البعثة ولا ريب أن في أحاديث هؤلاء الوفود ما لا يستهان به في الاستدلال على النثر الجاهلي. أما إذا أبى المنكرون إلا أن نأتيهم بنثر مسطور في الصحف فليس لنا سوى أن نأتيهم بالكتب التي كتبها رسول الله إلى الملوك وما كتبه لغيرهم كالكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار والذي وادع فيه اليهود وعاهدهم كما هو مذكور في السيرة الهشامية.

القسم الثالث في الرسالة الثالثة في التاريخ الإسلامي

**تعليقاتنا على كتاب «التاريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي
لئون كابتاني**

إن هذا الكتاب لم يترجم إلى اللغة العربية، ولكن ترجمه إلى اللغة التركية الكاتب التركي المشهور حسين جاها الذي هو اليوم حي يرزق في أنقرة عاصمة الجمهورية التركية، والمترجم إلى التركية من هذا الكتاب يقع في عشرة مجلدات، ونسخه متداولة عندنا في العراق، يقتنيها المثقفون من رواد العلم في العراق. وقد اطلعت على نسخة منه عند كامل الخيام (الجادرجي) من شبان بغداد المثقفين، وبما أنني أحسن اللغة التركية استعرت منه فطالعت منه أوله إلى آخره بتدبر وإمعان فعلقته عليه أثناء المطالعة بعض التعليقات التي تجدها في هذه الكراسة.

تعليق على كلامه في الفقرة رقم ٢٩ من المدخل في المجلد الأول.

إن المؤلف في كلامه هذا ينكر اهتمام العرب قبل البعثة بحفظ أنسابهم وبمعرفتها ويدعي أن ذلك إنما حصل في أيام عمر الخليفة الذي جعل للجنود ديواناً، ورتب لهم أرزاقاً، فسجل فيه أسماءهم ورتبها بحسب قبائلهم، فابتدأ بسبب ذلك اهتمامهم بحفظ الأنساب إلى آخر ما يقول.

لا ريب أن هذا القول يخالف الواقع، ويصادم المتعارف عند العرب إلى يومنا هذا. لأن الذي لا يقبل المراء هو أن العرب كانوا يعيشون في بدو أو شبه بدو، وكانت هذه الحالة البدوية تقضي عليهم قضاء مبرماً بأن ينقسموا إلى قبائل متعددة

كل قبيلة منها تمتاز عن غيرها بانتمائها إلى جذ أعلى من أجدادها، وكان أبناء كل قبيلة منهم لا تجمعهم إلا جامعة الانتساب إلى ذلك الجد الأعلى، وليس لهم نظام يحفظ حقوق كل قبيلة من الاعتداء الواقع من قبيلة أخرى سوى الجامعة المذكورة. فانقسامهم إلى قبائل متعددة، واعتزاز كل قبيلة منهم بنفسها ضد الأخرى أمر ضروري لا بد منه ولا محيص عنه. ولا ريب أن ذلك من أكبر الدواعي إلى أن يعرفوا أنسابهم ويحفظوها ويهتموا بها كل الاهتمام لا كما يقول المؤلف.

ثم إن ما أوجده عمر من تسجيل أسماء الجند بحسب القبائل لا يدل على أن ذلك لم يكن موجوداً من قبل، بل يدل على عكسه إذ لو لم تكن الأنساب هي التي تمتاز بها القبائل بعضها عن بعض لما رتب عمر ديوان الجند بحسب قبائلهم.

نعم نحن لا ننكر أن علم الأنساب قد وقع فيه شيء من الخبط والخلط قبل الإسلام ويَعده، كالذي ذكره المؤلف عن الثعالبي من أن الإسكندر الكبير هو ابن إسحق بن إبراهيم وأنه بهذا الاعتبار يكون ابن العم البعيد لمحمد، ولكن هذا لا يستلزم أن علم الأنساب كله باطل لا أصل له.

تعليق على الفقرة رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول:

ذكر المؤلف في مقاله هنا أموراً استدل بها على كذب الأنساب عند العرب، وعلى أنها مفتعلة غير حقيقية. وهذا لعمر الله تسرع منه في الحكم ناشئ من عدم تثبته في الأمور، ومن ضعف تحقيقه فيها.

فمن ذلك قوله إنهم جعلوا صهيياً الرومي من العرب إذ نسبوه إلى تيم. وفاته أنهم إنما نسبوه إلى تيم بالحلف والولاء لا غير. لأن صهيياً كان عبداً مملوكاً لرجل من تيم، وعادة العرب أن ينسب العبد إلى قبيلة سيده. وبحكم هذه العادة قد نسب إلى العرب كثير من الموالي الذين هم من العجم، حتى أنهم نسبوا الإمام البخاري إلى جعفي الذي هو أبو حي من اليمن لأن أباه أو جده كان عبداً لرجل جعفي. وكيف يجعلون صهيياً عربياً وهم لا يذكرونه إلا بالنسبة إلى الروم، فيقولون: صهيبي الرومي. وقد ذكروا في كتبهم أنه ليس برومي بل هو فارسي، ولكن الروم سبته فاشتراه أحد العرب من الروم فلذلك قيل له رومي.

فانظر إلى هذا العالم المستشرق وإلى قلة تبصّره في الكلام عن المسائل التاريخية كيف يغلط هذه الغلطة المنكرة ويجعلها دليلاً على كذب الأنساب عند العرب .

ومما استدل به المؤلف على كذب الأنساب أن أبا بكر الصديق اسمه غير معلوم إذ قال: إن أبا بكر قد صار خليفة بعد رسول الله ومع ذلك فاسمه مجهول عند المسلمين .

وهذا غريب جداً، أولاً إن أبا بكر اشتهر بكنيته، وله أمثال في العرب ممن اشتهروا بكنائهم فتنوسيت أسماءهم كأبي عبيدة بن الجراح واسمه عامر، ولكن اسمه تنوسي فلم يعرفه أحد إلا القليل . والعرب كانت تكني أولادها وهم أطفال صغار فتعرفهم الناس بكنتيتهم لا بأسمائهم، وقد كان لأم سلمة وهي أم أنس بن مالك ولد صغير يكنى بأبي عمير، وأمثاله من الأطفال ذوي الكنى كثيرون في ذلك العهد فكذلك أبو بكر اشتهر بكنيته منذ الصغر فتنوسي اسمه حتى صار لا يعرفه إلا القليل، وكذلك أبوه (أبو قحافة) اشتهر بكنيته فتنوسي اسمه وكذلك أبو طالب الذي لا يعرف اسمه إلا القليل من الناس وكان اسمه عبد مناف وأمثال هؤلاء من العرب في ذلك العهد كثير .

ثانياً يقول المؤلف إن اسم أبي بكر غير معلوم عند المسلمين، كلا! بل هو معلوم فإن اسمه عبد الكعبة، ولكن هذا الاسم لما كان جاهلياً مخالفاً لمبدأ الإسلام الذي لا يجيز العبودية لغير الله غيّر رسول الله فسماه عبد الله، والذين غيّر رسول الله أسماءهم لكونها مخالفة لمبدأ الإسلام كثيرون منهم عبد الرحمن بن عوف وكان اسمه عبد عمرو فغيّره رسول الله، ومنهم عبد الله بن خُطَل وكان اسمه عبد العزى فغيّره رسول الله، ولا حاجة إلى التطويل فمن شاء أن يعرف الذين غيّر رسول الله أسماءهم فليرجع إلى كتب السير فإنه يراهم كثيرين . فلذا وقع الاختلاف بين الرواة في اسم أبي بكر . ولكن هذا المؤلف عفا الله عنه قد أمكنته الفرصة فانتهازها فجعل هذا الاختلاف معناه أن اسم أبي بكر مجهول عند المسلمين ثم جعل ذلك دليلاً على كذب الأنساب عند العرب فقبح الله العلم إذا كان يقود صاحبه إلى هذه الرعونة .

تعليق على رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول.

يقول المؤلف مستغرباً جداً: إن «محمدًا» لم يكن اسماً لرسول الله بل هو لقب له وإن اسمه كان شيئاً آخر.

فنعول: لو فرضنا أن هذا صحيح لما كان فيه ما يوجب استغرابه. إذ من الجائز أن يشتهر المرء بلقبه حتى ينسى الناس اسمه بالمرّة. وقد جاء في بعض الروايات أن عبد المطلب كان له ولد اسمه قُثم توفي وهو ابن تسع سنين فحزن عليه عبد المطلب حزناً شديداً لأنه كان يحبه. وكانت وفاته قبل ولادة محمد بثلاث سنين. فلما ولد رسول الله سماه قُثم إحياء لاسم ابنه المتوفى. فعلى هذه الرواية يكون محمد لقباً له، فاشتهر به حتى نسي الناس اسمه، وليس في هذا بأس ولا غرابة.

وكان في المدينة قبل البعثة رجل اسمه محمد بن مسلمة الأنصاري، وكان محمد هذا ولد بعد مولد محمد رسول الله بثلاث عشرة سنة أي قبل أن يشتهر محمد بالنبوة بسبع وعشرين سنة. فمن هذا يظهر أن اسم محمد كان معروفاً عندهم في تلك الأيام، ولا يقال إن اسم محمد بن مسلمة قد أخذ من اسم محمد بن عبد الله لأن هذا في المدينة ومحمد بن عبد الله في مكة.

وقد ذكروا أن في العرب من تسمى بمحمد قبل محمد رسول الله أيضاً، إلا أن هذا يحتاج إلى تنقيب وتحقيق، والمقام هذا لا يتسع لذلك، وسنواصل البحث عنه لتحقيقه في كتابنا «الشخصية المحمدية» إن شاء الله.

تعليق على رقم ٣٣ المجلد الأول.

إن من يقرأ مقال المؤلف المرقم ٣٣ تستولي عليه الحيرة ويأخذه العجب من نفيه وإنكاره أمراً لا دليل له على نفيه وإنكارها سوى سوء الظن.

يدّعي المؤلف أن اسم عبد الله لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وإنما كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام فيسمون بعبد العزى وعبد اللات ونحو ذلك، وأن اسم والد محمد لم يكن عبد الله بل إن هذا الاسم إنما وضعه له الرواة المسلمون في صدر الإسلام لأنهم لم يروا من المناسب أن يسمى والد نبيهم إلا باسم موافق لمبدأ الإسلام الذي هو التوحيد، ومخالف لأسماء أهل الشرك فلذا

اخترعوا له اسم عبد الله، ثم يقول بعد كلام طويل إنه لم يستطع أن يستخرج دليلاً أدبياً موثقاً يدل على أن اسم عبد الله كان مستعملاً قبل الإسلام.

أما نحن فنستطيع بحمد الله وفضله أن نستخرج له دليلاً أدبياً موثقاً يدل على أن هذا الاسم كان مستعملاً قبل الإسلام فنقول:

إن المؤلف يثق بالقرآن كما قاله غير مرة في مواضع متعددة من كتابه. وإذا كان يثق بالقرآن قلنا له: إن العرب كانوا قبل الإسلام يعتقدون أن لهذا الكون خالقاً أعظم هو الله كما أخبر عنهم في سورة الزخرف ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ وإنهم كانوا يعبدون الأصنام لا لأنها هي الخالق الأعظم، بل لأنها تشفع لهم عند الله كما جاء في سورة يونس ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾.

وإذا كانت الحقيقة هي هذه فلماذا لا يجوز للعرب قبل الإسلام أن يتسموا بعبد الله كما يتسمون بعبد العزى وعبد اللات، وهل من المعقول أن يكونوا عبيداً للشفعاء ولا يكونوا عبيداً للمشفوع إليه الذي هو في اعتقادهم خالقهم وهو أعلى مقاماً عندهم من الشفعاء. أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن نفي التسمية بعبد الله مخالف للمألوف كما أنه مصادم للمعقول.

فإذا ذكر لنا الرواة أن رجالاً من العرب قبل الإسلام كانوا يسمون (بعبد الله) كان من المعقول أن نقبل هذه الرواية وألا ننكرها، ذلك لأنها موافقة لما تقتضيه العقيدة، وجارية على ما تتحسنة العادة، أما نفيها وإنكارها فيحتاج إلى دليل، ولا دليل للمؤلف سوى سوء الظن الذي لا داعي إليه هنا، والذي هو في الأعم الأغلب يبعد بصاحبه عن الحقيقة.

وإذا كان المسلمون قد غيروا اسم والد محمد فجعلوه عبد الله ليكون بعيداً عن الشرك الذي أبطله محمد كما يزعم المؤلف فلماذا غيروا اسم ابن جدعان فجعلوه (عبد الله) وهو رجل مشرك وليس من رهب محمد. وعبد الله بن جدعان هذا كان في مكة قبل البعثة وأدرك البعثة ولم يؤمن بمحمد بل مات مشركاً.

ثم إن أبا طالب كان بمنزلة الوالد الثاني لمحمد وكان اسمه عبد مناف وهو اسم إشراكي فلماذا لم يجعل الرواة اسمه عبد الله ليدخل في حظيرة الدين الذي

جاء به محمد ولو دخولاً اسماً فقط؟ مع أنهم بذلوا جهوداً لتحليلته بالإيمان بمحمد فما استطاعوا.

وأيضاً من المعلوم أن محمداً بعدما يش من قریش صار يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج ليجد من يحميه حتى يقوم بالدعوة، وقد ذكر ابن إسحق أنه عرض نفسه على بطن من كندة يقال لهم بنو عبد الله. فلما أخذ يكلمهم قال لهم: «إن الله قد أحسن اسم أبيكم» ثم عرض عليهم فلم يقبلوا منه ما عرض عليهم.

فيفهم من هذا أن محمداً بقوله لهم إن الله قد أحسن اسم أبيكم قد اتخذ اسم أبيهم وسيلة إلى دعوتهم إلى الله، فلو فرضنا أن اسم أبيهم لم يكن عبد الله وإنما جعله عبد الله الرواة المسلمون الذين جاؤوا بعد محمد كما يدعي المؤلف لما صح أن يقول لهم محمد هذا القول. ولكن المؤلف عفا الله عنه يجوز أن يحمله العناد على التمسك بالظن تمسكاً أعمى فيترك الأدلة الواضحة جانباً ويجينا بالظن قائلاً: إن محمداً لم يقل لهم هذا القول وإنما هو من اختراع الرواة الذين جاؤوا بعد محمد، فنقول له عندئذ متعجبين: سبحان من جعل لك الظنون أيها المؤلف طريقاً إلى الحقيقة.

تابع للتعليق على رقم ٣٣ أيضاً من المجلد الأول.

نحن نعترف بوجه عام أن الأخبار المتعلقة بحياة محمد قبل النبوة كلها أقاويل تلاعب بها الرواة ما شاءت لهم أهواؤهم أن يتلاعبوا، وأنها جلّها إن لم تقل كلها موضوعة في القرن الثاني للهجرة من قبل ابن إسحق والكلبي والواقدي وغيرهم، وأن استخراج الحقيقة منها صعب جداً يحتاج إلى خبرة واسعة وبصيرة متيقظة وسريرة مخلصّة غير تابعة للأهواء. ولكن هذا لا يلزم منه أن نقول ما يقوله المؤلف من أن محمداً هو غير محمد الذي يعرفه المسلمون، وأن أباه لم يكن من أولاد عبد المطلب بل هو ربيبه أو لصيق به، وأن عبد المطلب نفسه لم يكن من أولاد هاشم ولا من قریش، إلى غير ذلك من الأقوال التي لم يقم عليها دليل ولم تصح به الرواية، وإنما يندفع إليها المؤلف بظنون مرّجّمة، ويستنتجها من أقوال واهية مبهمّة ليست على ظاهرها.

فإن كان المؤلف يريد بهذه الأقوال انتقاص محمد فإنها إن صحت لا تنقص من قدره شيئاً، لأن النهضة العالمية الكبرى التي أوجدها محمد لم تقم إلا بذاته، لا باسمه ولا بنسبه، ولا بأبائه وأجداده. فيجب على المؤرخ المتحري للحقيقة أن يهتم بشخصية محمد من هذه الناحية، لا من ناحية اسمه أو نسبه أو شرفه القومي أو غير ذلك من الأمور التي لا تستوجب اهتمام المؤرخ إلا في الدرجة الثانية. ولكن المؤلف يرمي الكلام على عواهنه فيتكلم لا عن حجة، ويعرب لا عن دليل. فإنه بعدما جعل محمداً ملصقاً ببني عبد المطلب لا منهم أخذ يؤيد ادعاءه هذا بأن كفار قريش كانوا يقولون لمحمد إذا رأوه: «هذا غلام بني عبد المطلب» وليس في هذا دليل على ما يدّعي، لأن الغلام كما يطلق على العبد يطلق على الشاب الحديث السن أيضاً. أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك لأن محمداً كان شاباً حديث السن من بني عبد المطلب؟

ثم إن كفار قريش كانوا يحتقرون محمداً ويستهزئون به فلو فرضنا أنهم أرادوا بالغلام العبد أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك احتقاراً له كما سموه بابن أبي كبشة احتقاراً له أيضاً. وأبو كبشة اسم رجل كان أباً لأم وهب الذي هو أبو آمنة أم محمد. ولا تجوز عند العرب نسبة الولد إلى جده الفاسد فكيف إلى أبي أم جده الفاسد؟ ولكنهم أرادوا احتقاره فقالوا: ابن أبي كبشة.

تعليق على نوط ٣ في المقال المرقم ٣٤ من المجلد الأول.

قال المؤلف: إن الخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش في مكة قبل الهجرة لا يمكن إيضاحها وتفسيرها إلا بأن محمداً لم يكن في الحقيقة من قريش. ثم تكلم بما يفهم منه أن قريشاً هم بنو أمية لا غير.

وهذا منه خلط في الكلام وخبط لا مزيد عليه. والظاهر أنه يعني (بالخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش) صبره على ما كان يلقي من قريش من المهانة والأذى، فهو يريد أن يقول: لو كان محمد من قريش لما أهانوه ولا آذوه، ولا صبر هو كل هذا الصبر، على الإهانة والأذى، لأن القرابة النسبية تحول دون ذلك. ولكنه ليس منهم فلذا أهانوه كل هذه الإهانة، ولذا صبر هو كل هذا الصبر.

نقول: أما يعلم هذا العلامة المحقق أن العداوات الدينية في جميع أحوار التاريخ قد قطعت أو اصر القرايات النسبية شر تقطيع ومزقتها شر تمزيق، حتى أن الحروب الدينية التي وقعت في أيام محمد كان الرجل فيها يقتل أباه وأخاه وذوي قرياه بدون أقل تردد.

ثم إن كفار قريش لم يعادوا محمداً لمجرد أنه جاءهم بدين جديد فقط بل لذلك ولأنه يريد بهذا الدين الجديد أن يهدم كل ما لهم ولآبائهم من مجد تالد بنوه في الجاهلية، فعداوتهم له دينية وديوية أيضاً. فكيف لا يهينونه لأجل قرابته منهم، بل كيف لا يقتلونهم لو وجدوا إلى قتله سبيلاً لا تنقد فيها بينهم من قتله نائرة أو لا تثور عليهم نائرة.

ولا ريب أن عدم قتلهم محمداً يدل دلالة قاطعة على أنه كان من صميم قريش، لأنهم يعلمون أنهم إذا قتلوه تقوم بقتله فتنة يعم شرها جميع بطون قريش، فإن بني هاشم وبني المطلب يقومون لقتله نائرين بلا ريب فذلك هو الذي كان يمنعهم من قتله فاكثفوا بإهانتهم وبأذاه، لأن بني هاشم كانوا لا يحمونه إلا من القتل. وإذا كانت إهانة كفار قريش لمحمد تدل في رأي المؤلف على أن محمداً لم يكن من قريش فعلى أي شيء يدل في رأيه قتل اليهود للمسيح؟ فإن القتل أشد من الإهانة وأعظم. فهل يدل أيضاً على أنه لم يكن من اليهود. ونحن إنما نقول هذا مجارة للمؤلف في معتقده.

وأما ما يذهب إليه المؤلف من أن قريشاً هم بنو أمية لا غير، فشيء لا يستحق المناقشة لأن الأخبار كلها متضافرة على أن أمية تفرعت من عبد شمس الذي هو وهاشم كلاهما أخوان من أب واحد وهو عبد مناف بن قصي، فكيف يكون أبناء عبد شمس وحدهم قريشيين دون أبناء أخيه هاشم؟ وهل يكون مثل هذا القول إلا عمهاً في البصائر وعمى في الأبصار؟

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٤ المجلد الأول.

ينكر المؤلف هنا قبيلة قريش، وكل ما قاله ظن محض لأنه لم يقم عليه دليلاً حتى أنه لم يذكر الأسباب التي دعت أن يظن هذا الظن فكانه تصور في مخيلته أن

قصياً جمع أخلاط الناس، وكوّن منهم قبيلة وسماها قريشاً. وما أدري ماذا يريد من إنكاره وجود قبيلة يقال لها قريش.

ويظهر لي أن الذي دعاه إلى هذا الظن المؤدي إلى إنكار قريش هو أن قصياً كان يقال له «المجتمع» أيضاً (بضم الميم الأولى وكسر الثانية مع التشديد بصفة اسم الفاعل من جمع) لأنه أول من جمع قبيلة قريش وأوطنها مكة. وإيضاحاً لذلك نقول:

كانت ولاية البيت قبل قصي لخزاعة، وكانت قريش متفرقة في الأطراف لا في مكة، لأن مكة في يد خزاعة الذين هم ولاة البيت وحكام مكة، فلما تغلب قصي على خزاعة فأزاحها عن مكة وتولى أمر البيت جمع قبيلة قريش وبطونها المتفرقة في الأطراف وأوطنها مكة فجعل قسماً منها في بطاح مكة وقسماً في ظواهرها، حتى صار يقال لمن في البطاح قريش البطاح، ولمن في الظواهر قريش الظواهر.

وإنما فعل ذلك قصي لكي يتقوى بقومه فيتم له الحكم في مكة، لأن ولاية البيت هي رئاسة دينية وسياسية دنيوية أيضاً، ولا بد للرئاسة والسياسة من قوة تستند إليها فلذلك جمع قريشاً ليتقوى بها فيما يريد من الرئاسة في مكة.

نعم! إن للرواة في هذه المسألة أقوالاً مضطربة وروايات مختلفة غير معقولة، ولكن المعقول هو ما ذكرناه ملخصاً من أقوال الرواة، إلا أن المؤلف عفا الله عنه لما رأى اختلاف أقوال الرواة واضطرابها قال في نفسه قد أمكنتني الفرصة، فتمسك بغير المعقول منها وجعل يقول: إن قبيلة قريش لا أصل لها ولكن الشخص المسمى بقصي هو الذي جمع أناساً من أخلاط الناس، وشذاذ الآفاق وقال لهم كونوا قريشاً فكانوا. وهذا لعمر الله شأن غير شأن المؤرخين من أهل العلم.

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٦ المجلد الأول.

يستعمل المؤلف هنا وفيما مرّ من كلام كلمة «منقبة» بمعنى الأسطورة والأقوال الخرافية، وليس معنى المنقبة هو هذا، وإنما هي ضد المثلبة أي هي بمعنى المفخرة والأفعال الحميدة، ولكننا لا نؤاخذه على هذا الاستعمال، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولعل هذا الخطأ من المترجم التركي لا من المؤلف فإني لا أحسن اللغة الإيطالية حتى أرجع في تحقيق ذلك إلى عبارة المؤلف باللغة الإيطالية.

تعليق على رقم ٥٤ نوط ١ ص ٢٠٣ المجلد الأول.

إن الذي يريد أن يثبت المؤلف لقرائه في هذا المقال هو أنه لم تكن قبل قصي قبيلة يقال لها قريش، وأن قبيلة قريش ليست إلا أخلاطاً من الناس جمعهم قصي وأسكنهم مكة فصاروا يقال لهم قريش. فقريش على هذا تنحصر فيمن تفرع من قصي، وكل ما خالف ذلك من الأقوال ليس إلا تلفيقاً من الرواة الكاذبين لفقوه ووضعوه في القرن الثاني للهجرة.

فجواباً على هذا القول: قد تكلمنا قبل هذا عن مسألة قصي وجمعه قريشاً في مكة فلا حاجة إلى إعادته هنا. فنخص الكلام هنا بحصر قريش فيمن تفرع من قصي فنقول:

إن علماء المسلمين قد ذكروا في كتب السير هذا القول (أعني حصر قريش في أبناء قصي) ونسبوه إلى المتحزبين لعلي وأولاده وقد أرادوا بحصر القرشية في أبناء قصي إسقاط أبي بكر وعمر من حق الخلافة لأن «الأئمة من قريش» فكل ما كان فوق قصي لا يكون قرشياً فلا حق له في الخلافة. ولسنا نطيل الكلام في رد هذا لأن زيفه معلوم.

وهنا سلمنا أن الرواة قد كذبوا في القرن الثاني وقالوا بأن قريشاً لا تنحصر في أبناء قصي بل تشمل من تناسل مما فوق قصي أيضاً، ولكن ماذا نقول في حادثة (يوم السقيفة) التي حدثت قبل أن يخلق هؤلاء الرواة الكذابين؟

وذلك أن محمداً لما توفي أراد الأنصار من أهل المدينة أن تكون الخلافة فيهم، فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، فذهب إليهم أبو بكر وعمر، وجادلهم واحتج عليهم بحديث «الأئمة من قريش» فحجهم، ولم يخرج أبو بكر من بينهم إلا وقد بويع بالخلافة. فلما كانت القرشية تنحصر فيمن تفرع من قريش فقط أما كان في هؤلاء القوم من يعرف ذلك فيقول لأبي بكر يا هذا أنت لست من قريش فكيف تكون خليفة؟ ولا ريب أن السكوت مع العلم مستحيل في مثل هذا المقام لكثرة الطامعين في الخلافة، وكيف يحتج أبو بكر بحديث يكون حجة عليه لا له لو لم يكن هو من قريش؟ ولكن المؤلف جرياً على عادته يستطيع أن يقول لنا إن «يوم السقيفة» لا أصل له وإنما هو من وضع الرواة في القرن الثاني.

فنقول له : إن أهون من هذا وأسهل أن تقول أيها العالم التحرير إن البعثة النبوية المحمدية لا أصل لها وإنما هي من وضع الرواة، فإنك بهذا القول تستريح أنت من عناء البحث في التأريخ وتريح الناس أيضاً من قراءة هذه الأساطير .
تعليق على نوط ١ صفحة ٢٦٠ المجلد الأول .

يقول المؤلف في كلامه هنا: يجوز أن يكون هاشم قد تزوج سلمى في المدينة، ولكن هذا الزواج لم يقع بالصورة التي ذكروها، بل بصورة زواج المتعة الذي كان جارياً في ذلك الزمان .

نقول: إن زواج المتعة لم يكن وحده معروفاً في ذلك الزمان، بل كان للزواج طرق متعددة من جملةتها زواج المتعة كما ذكره الرواة مفصلاً في بيان أنكحة الجاهلية . وكان من جملة صور الزواج عندهم الصورة التي ذكروها في زواج هاشم لسلمى . فمن أين عرف المؤلف أنه كان زواج المتعة، فإنه لم يستند في قوله هذا إلى دليل نقلي ولا عقلي وإنما يتكلم بالظن حسبما يشتهي هواه .

ثم إن المؤلف أنكر أن يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن سلمى كانت متزوجة قبل هاشم بالمتعة كما تزوجت بعده بالمتعة أيضاً . وهو في قوله هذا لم يستند إلى دليل بل يتكلم بالظن والخيال، ومتى كان الظن طريقاً من طرق العلم؟!

على أنا لو فرضنا أن هاشماً تزوج سلمى بزواج المتعة كما يقول المؤلف لما لزم من ذلك ألا يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن الولد الحاصل من زواج المتعة يلحق بأبيه عند العرب حسب اعتراف أمه، ولم يجرى في روايات الرواة أن سلمى ألحقت عبد المطلب بغير هاشم .

ولكن المؤلف عفا الله عنه يبذل كل جهوده (وما أدري لماذا) في الظنون لكي يجعل عبد المطلب دعياً في قریش، ولا دليل له على ذلك سوى تسميته بعبد المطلب، فهو يقول «لو كان ابن هاشم لما قيل له عبد المطلب» ويتعاضى عما ذكره من سبب تسميته بعبد المطلب، وعما قالوه من أن اسمه شيبة . وقد قيل: إن شيبة لقب له لأنه لما ولد كان في وسط رأسه شيء من البياض فلقب بشيبة وإن اسمه عامر . وكل هذا ليس فيه ما يستنكره العقل أو تستغربه العادة .

ثم إن المؤلف بعد هذا الخلط كله ينكر وجود المطلب ويقول: لم يكن لهاشم أخ يقال المطلب، ويقول: لعل المطلب اسم صنم من أصنامهم المعبودة عندهم، وكأنه يأخذ ذلك من أن العرب كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام كعبد العزى ونحوه فعبد المطلب أيضاً كذلك، مع أن الرواة كلهم متفقون على أن أولاد عبد مناف بن قصي أربعة: هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس، فالمؤلف في كل هذه الأقوال لا يستند إلى شيء سوى الظن، وما أحقر العلم وما أهونه إذا كان لا يحصل إلا بالظن.

تعليق على رقم ١٧٠ - ١٧١ المجلد الثاني.

من المعلوم أن الكعبة في مكة كانت تقوم في ساحة خالية من البناء وكانت بيوت مكة تحيط بتلك الساحة، ولم تكن تلك الساحة تسمى مسجداً في الجاهلية. وفي أيام عمر أحيطت تلك الساحة بجدار وجعل لها أبواب وصارت تسمى مسجداً لأن المسلمين يصلون فيها حول الكعبة. والمؤلف هنا يتكلم عن بناء قريش للكعبة في الجاهلية فجاء في كلامه ذكر باب بني شيبه الذي ذكره الرواة لما تكلموا عن بناء الكعبة فذكروا أنهم اختصموا في وضع الحجر في محله، ثم أشار عليهم أبو أمية بن المغيرة بأن يجعلوا حكماً بينهم أول من يدخل عليهم من باب بني شيبه، فدخل عليهم محمد وكان ما كان مما قاله الرواة.

فالمؤلف هنا يستغرب وجود الباب، والحق معه إذ لم يكن إذ ذاك حول الكعبة مسجد ولا أبواب، ولكن يجوز أن يكون بالباب الطريق المؤدي إلى المسجد أو الساحة إذ لا شك أنه كانت هناك طرق تتشعب من بين البيوت وتؤدي إلى الكعبة، ومن جملتها الطريق الآتي من جهة دار بني شيبه لأن الآتي فيه يدخل إلى تلك الساحة منه، ويجوز أيضاً أن أبا أمية بن المغيرة لم يقل من باب بني شيبه بل قال من طريق بني شيبه ولكن الرواة لما ذكروه عبروا عنه بالباب.

ولكن في هذه المسألة إشكال قد أهمل المؤلف حله ولم يتكلم عنه وهو أن الرواة يقولون بأنهم اختصموا في وضع الحجر في محله فأرادت كل قبيلة أن تستأثر بهذا الشرف بأن تضع هي الحجر في محله دون غيرها، وذكروا أن هذا الاختصاص

كاد يؤدي إلى أن تقع بينهم حرب، ثم أشار عليهم أحدهم أن يقضي بينهم أول رجل يدخل عليهم من باب بني شيبه فقبلوا فجاء محمد فبسط لهم ثوباً على الأرض ووضع عليه الحجر وقال لهم: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ثم ارفعوا جميعاً ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه أخذه محمد بيده فوضعه في محله .

والظاهر من قولهم هذا أن ما فعله محمد لا يرتفع به الخصام ولا ينحسم النزاع، لأن القبائل اشتركت في رفع الحجر لا في وضعه في محله الذي هو عقدة النزاع، وإن الذي وضعه في محله هو محمد لا غير فكيف قبلوا أن يكون محمد هو الراضع له دونهم، وهم إنما جعلوه حكماً فقط يقضي بينهم لا أن يضع هو الحجر. فمثلهم في هذا الأمر كمثل رجال اختصموا في رمانة أراد كل واحد منهم أن يستأثر بأكلها ثم جأؤوا بحكم يقضي بينهم فأخذ لب الرمانة لنفسه وأعطاهم قشرها فرضوا بذلك. فهل هذا معقول؟

إن الجواب في حل هذه المشكلة يكون على وجهين أحدهما أن هذا الخبر ملفق لا أصل له، وأن الغرض من تليفقه جعل هذا الشرف لمحمد لا غير. والثاني أن الحجر لا بد لوضعه من الرفع، فحسم النزاع يتوقف على فعلين أولهما رفع الحجر والثاني وضعه فمحمد أشركهم في الأول فرضوا به إذ قد حصل لهم شيء من الشرف برفعه واستأثر هو بالثاني لحسم النزاع. ويبعد هذا أن الفعلين هنا هما فعل واحد لأن الذي يرفع الحجر هو الذي يضعه، وأن النزاع كان في وضعه لا في رفعه ومهما يكن فإذا صح الخبر فإنه يدل على ما لمحمد من ذكاء باهر.

تعليق على رقم ١٩٠ المجلد الثاني.

لا ريب أن الحسيات الدينية لا مصدر لها إلا الاعتقاد بوجود الله. ولما كان الله غيباً من الغيوب المحضة التي لا يمكن الوصول إليها بالحس الظاهر في عالم اليقظة، وكان محمد ينقطع بالبرحاء التي تعتريه عن الحس الظاهر بعض الانقطاع، ويتصل بواسطتها بالحس أو بالعقل الباطن كانت البرحاء من أهم الأسباب التي تثير فيه الحسيات الدينية، وتجعله على شيء من الاتصال بالله الذي هو غيب من الغيوب. خصوصاً إذا علمنا بأنه كان في تلك الحالة تتراءى له أشباح مجهولة عنده طوراً تكلمه، وطوراً تشق بطنه، وتارة تنتقل به وتفضل أنواع الأفاعيل.

وكان محمد في أول الأمر لا يدري ما هذه الأشباح حتى إنه كان يخشى أن تكون من الجن أو من الشياطين، ثم لما علم بأن هناك أرواحاً يقال لها ملائكة، وأن من تلك الأرواح ما يقال له إسرافيل أو جبرائيل، وأن جبرائيل كان يأتي بالوحي إلى موسى صار يعتقد أن ما يترأى له من تلك الأشباح ما هو إلا من تلك الأرواح الطاهرة المسماة بالملائكة، وهذا هو الذي جعله في آخر الأمر يؤمن بأنه رسول الله كما ذكرناه مفصلاً مدلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية». وعليه فقول المؤلف «لا دليل لنا على أن المصروعين يكونون أشد ميلاً واستعداداً للافتكار في المسائل الدينية» باطل ظاهر البطلان. لأن المسائل الدينية لا تشرب ماء في الأكثر إلا من حوض العقل الباطن وتلك الحالة هي أقرب الأحوال اتصالاً بالعقل الباطن.

تعليق على رقم ١٩٤ - ١٩٥ المجلد الثاني.

مما لا خلاف فيه أن كل من نظر في تاريخ النهضة الإسلامية التي قام بها محمد علم حق اليقين أن محمداً لم يرتجل الأمور ارتجالات بل تدرج فيها تدرجاً، وأنه كان في تقرير جميع الأمور تابعاً لما تقتضيه الحوادث والأحوال والمصلحة العامة. وليس من هذا القبيل ما يقوله المؤلف هنا من أن كونه (رسول الله) لم يقم معناه في ذهنه إلا في أيامه الأخيرة بالمدينة. فإن هذا غير صحيح لأنه مخالف للواقع من جهة، ومخالف للمعتول من جهة أخرى.

أما مخالفته للواقع فلأن الدعوة في بدنها وقعت في مكة، ولا ريب أن الدعوة لا تقوم ولا تصح إلا بكونه رسول الله، فإنه كان يقول لقومه: «إني رسول الله إليكم أذعوكم إلى توحيد الله ونبد الأوثان، ولذلك كان لا يكتفي من المسلم بأن يقول (لا إله إلا الله) فقط بل يريد منه أن يقول (محمد رسول الله) أيضاً، فالرسالة هي مصدر الدعوة، والإيمان بها هو أساس الإيمان بوحدة الإله.

نعم! قد قالوا: إن الذي حصل في أول الأمر هو النبوة فقط لأنها حصلت عند بدء الوحي في غار حراء، ثم حصلت في الوحي فترة دامت مدة اختلفوا في مقدارها فقليل: هي ثلاث سنين وقيل أقل وقيل أكثر، ثم بعد هذه الفترة نزلت سورة المدثر وهي مكية تأمره بالإنذار، ولا ريب أن الإنذار يستلزم الدعوة إلى

توحيد الله وإلى نبذ الأصنام لأنه إذا أنذرهم عذاب الله بسبب عبادتهم للأوثان لزم بالضرورة أن يدعوهم إلى ترك الأوثان وإلى توحيد الإله، ولا معنى لذلك سوى الرسالة.

وإذا صح هذا صح أن نقول بأن الرسالة بمعناها الخاص قد تحققت لدى محمد لما قام بالدعوة في مكة لا في المدينة كما يقول المؤلف.

نعم إن الرسالة بمعناها الشامل العام إنما حصلت في المدينة لا في مكة، وبعبارة أخرى إن الرسالة حصلت لمحمد في مكة ثم تكاملت في المدينة، ذلك لأن رسالته في مكة كانت في أول الأمر خاصة بعشيرته الأقربين كما جاء في القرآن ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع قبيلته قريش، ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع العرب بدليل أنه كان يخرج في المواسم فيدعو جميع قبائل العرب إلى الإسلام، ثم اتسعت في آخر أيامه في المدينة فشملت جميع الناس من عرب وعجم.

فالرسالة أيضاً لم يرتجلها محمد ارتجالاً بل جرى فيها كعادته في جميع الأمور متدرجاً إليها تدرجاً من الأدنى إلى الأعلى حسبما تقتضيه الظروف والأحوال. فلو أن المؤلف قال هذا لكان مصيباً، أما قوله بأنه كونه (رسول الله) لم يقم في ذهنه ولم يقله إلا في أواخر أيامه في المدينة فخطأ فاحش.

تعليق على رقم ١٩٩ - ٢٠٠ المجلد الثاني.

إن النتيجة التي استنتجها المؤلف باستناده إلى الأرقام التي ذكرها هي أن فكرة «الرسول» عند محمد قد تطورت في الصفحات المختلفة من حياته حتى تكاملت في أيامه الأخيرة في المدينة. وهي نتيجة صحيحة لا غبار عليها. ولكن المؤلف لم تكن دعواه تطور فكرة الرسول، بل هو نفى وجود هذه الفكرة عند محمد في أول أمره أيام كان في مكة. وهذا شيء آخر غير النتيجة التي توصل إليها بالأرقام لأن تطور الفكرة شيء، ونفي وجودها في أول الأمر شيء آخر (انظر تعليقنا المتقدم رقم ١٩٤ - ١٩٥).

ثم إن هذه الأرقام لا تدل بكثرتها في الأيام الأخيرة على تطور فكرة الرسول

دلالة قطعية لجواز أن تكون لكثرتها أخيراً أسباب ودواعٍ أخرى غير التطور كما لا يخفى .

فالصحيح الذي لا يقبل المراء هو أن فكرة الرسول حصلت لمحمد عندما جاهر قومه بالدعوة إلى الإسلام كما أشرنا إليه في تعليقنا السابق .

تعليق على رقم ٢١٥ مدخل المجلد الثاني .

تكلم المؤلف هنا عما جاءت به الرواية من أن القرآن أنزل أولاً جملة إلى السماء الدنيا، ثم أنزل من السماء الدنيا متفرقاً في ثلاث وعشرين سنة .

أما نحن فقد أوضحنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» خطأ هذه الرواية وذكرنا أن لا أصل لها وإنما هي من أقوال ابن عباس، وذكرنا الأسباب التي أوقعت ابن عباس في هذا لقول الذي قاله من عنده دون أن يستند فيه إلى حديث نبوي أو إلى آية قرآنية . وذلك في فصل كتبناه تحت عنوان (هل القرآن نازل من السماء) فانظروه .

تعليق على رقم ٢٢٢ مدخل المجلد الثاني .

إن المؤلف يظن أن الإيمان لا يكون إلا بجميع ما جاء به دين الإسلام، ولا ريب أن محمداً لما قام بدعوة قومه إلى الإسلام لم يكن دين الإسلام موجوداً، لأن دين الإسلام لم يتم بكامله إلا في ثلاث وعشرين سنة . ولذا نرى المؤلف ينكر وجود المؤمنين بمحمد في أول الأمر ويقول: إذا كان الدين لم يوجد بعد فبماذا آمن هؤلاء؟

سبحان الله! أتكون في أفكار العالم المحقق بساطة وسذاجة إلى هذا الحد؟ كيف لا يعلم هذا العالم التحرير أن محمداً لم يدع قومه في أول الأمر إلا إلى كلمة واحدة هي «لا إله إلا الله» وهذه الكلمة معناها الصريح نبذ الأصنام وتخصيص الله وحده بالعبادة، فدين الإسلام كان كله في أول الأمر عبارة عن هذه الكلمة لا غير . فلماذا لا يكون الإيمان به معقولاً عند المؤلف؟ وأي مانع يمنع الذين آمنوا بهذه الكلمة في أول الأمر أن يؤمنوا بما تقرر بعدها من أحكام وعبادات ومعاملات، وهل هذا إلا تمحل وتعسف من المؤلف؟!

وماذا يقول المؤلف في الذين آمنوا بموسى ويعيسى؟ إذ لا ريب أن التوراة

والإنجيل لم يتم وجودهما في ساعة واحدة بل في أشهر وأعوام، فالذين آمنوا بموسى ويعيسى في أول الأمر بماذا آمنوا ودينهما بكامله لم يوجد بعد؟

تعليق على رقم ٣٤٢ نوط ١ المجلد الثاني .

لما تكلمنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» عن اجتماع العقبة أوضحنا الغاية التي كان يقصدها محمد من انتخاب النقباء فانظرها هناك . أما ما يقوله المؤلف من أن هذه النقابة لم يظهر لها أثر فيما بعد في هؤلاء الأشخاص المنتخبين فصحيح، إلا أن ذلك لا يستلزم عدم وقوعها وأنها من إيجاد المحدثين، لجواز أن يكون محمد عدل فيما بعد عن هذه الفكرة ولم يرَ لزوماً لإبقائها، وإذا كان النسخ جائزاً في القرآن فلماذا لا يجوز في فكرة انتخاب النقباء يوم العقبة .

وأما جعل عددهم اثني عشر فيجوز أن محمداً نفسه إنما جعلهم بهذا العدد ليوافقوا عدد الحواريين الذين انتخبهم عيسى للدعاية الدينية لا كما يقول المؤلف أن عدد الحواريين الاثني عشر هو الذي حمل المحدثين على وضع هذا الخبر وتلفيقه .

ولا ريب أن محمداً يعلم أن عدد الحواريين اثنا عشر، ويعلم النقباء الاثني عشر الذين انتخبهم موسى من الأسباط فلماذا لا يكون هو الذي عين هذا العدد لنقباء العقبة لا المحدثون، ولكن المؤلف يقول بالظن في الأكثر من أقواله، ويرجح في ظنه دائماً الجهة التي يتمكن فيها من النفي والإنكار، وليس هذا دأب المحققين المخلصين للعلم وللحقيقة .

تعليق على رقم ٣٤٨ مدخل المجلد الثاني .

الظاهر من كلام المؤلف هنا هو أنه يعني بقوله (دور تفريخ الإسلامية) الزمان الذي حصلت فيه لمحمد أفكاره الدينية التي دعت به إلى القيام بدعوى النبوة والرسالة . وهو تعبير فني حسن جداً .

أما أنا فالذي أراه هو أن دور التفريخ يتدعى عند محمد قبل البعثة بعشرين سنة على أقل تقدير، وأن الأسباب والعوامل التي أوجدت دور التفريخ تنقسم إلى قسمين أحدهما أسفاره قبل البعثة، تلك الأسفار التي أكثرها مجهول عندنا، ولم

تأثنا الأخبار منها إلا بشيء قليل، وقد تكلمنا عن أسفاره في كتابنا «الشخصية المحمدية» بما يوضح منها هذه الناحية المظلمة بعض الإيضاح. والقسم الثاني اطلاعه على أخبار أنبياء بني إسرائيل وغيرهم.

فبهذين العاملين حصل لمحمد «دور التفريخ» الذي يعنيه المؤلف هنا. وإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما كان يعتري محمداً من البرحاء، وما كان يتراءى له من أشباح، ويسمع من أصوات لم نتعجب من قيامه بواسطة النبوة إلى دعوة قومه إلى دين الإسلام، بل لو لم يدع النبوة لتعجبنا من عدم ادعائه إياها. وفي كتابنا المذكور آنفاً ما يوضح لك هذه الناحية بعض الإيضاح بقدر ما تسمح به صحة الأخبار وثقة رواتها.

تعليق على رقم ١٦ صفحة ٥٣ من المجلد الثالث.

إن جميع الرواة المسلمين متفقون على أن محمداً أمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة قبل أن يهاجر هو إليها، ولكن المؤلف يقول إنني أظن أن الأمر كان بالعكس أي أنه هاجر قبلهم إليها ثم هاجر أصحابه بعده. واستدل على ذلك بسكوته عن الذين لم يريدوا أن يهاجروا منهم، ويكونه رضي أخيراً عن الذين عادوا إلى الإسلام منهم فقبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور. وليس في دليله هذا ما يستلزم أن تكون القضية معكوسة.

أولاً إن الرواة لم يذكروا من تخلف من الصحابة عن الهجرة سوى أفراد قليلين منهم أقاربهم من الهجرة، فسكوته عن هؤلاء أمر طبيعي لأنه غير قادر على مقاومة أقاربهم، وجاء في بعض الروايات أن بعض هؤلاء الممنوعين من الهجرة قد فتنوا أي أكرهوا على الارتداد عن الإسلام بعدما التحق محمد بأصحابه في المدينة، ثم إن هؤلاء لما أمكنتهم الفرصة بعدما هاجر محمد إلى المدينة ملتحقاً بأصحابه خرجوا من مكة وذهبوا إلى المدينة راجعين إلى الإسلام، فهؤلاء هم الذين يقول المؤلف عنهم إن محمداً قبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور، وكيف لا يكون مسروراً بعودتهم إلى الإسلام الذي ارتدوا عنه مكرهين، على أنهم لو كانوا غير مكرهين أيضاً لما وسعه إلا أن يقبل إسلامهم ويبتهج برجوعهم إليه. وإليك دليلاً ينقض دليل المؤلف ويبطله:

ذكر الرواة أن بعض كفار قريش جاؤوا إلى المدينة ليأخذوا عياش بن أبي ربيعة أحد من هاجر إلى المدينة مع المهاجرين من أصحاب رسول الله، وكان رسول الله إذ ذاك في مكة لم يهاجر بعد، فاحتالوا على عياش بحيلة وأعادوه إلى مكة فحبسوه فيها، كما هو مذكور في السيرة الحلبية وفي سيرة ابن هشام، وذكر صاحب السيرة الحلبية أن الذي جاء إلى المدينة لأخذ عياش هو أبو جهل وشقيقه الحارث ابنا هشام وأن عياش بن أبي ربيعة كان أخاهما لأمهما وابن عمهما.

فهذه الحادثة وحدها تنقض دليل المؤلف وتبطله، لأنها تدل دلالة قاطعة على أن المهاجرين في أول الأمر لم يكن معهم محمد في المدينة، إذ لو كان معهم لما تجرأ أحد من كفار قريش أن يدخل المدينة وأن يحتال لأخذ عياش ولا سيما أبي جهل الذي هو أعدى أعداء محمد، ذلك لأن محمداً منذ أصبح في المدينة أصبح الأمر المطاع، له قوة مؤلفة من المهاجرين والأنصار، فكيف يجرؤ أبو جهل أو غيره من كفار قريش أن يدخل المدينة ومحمد فيها، ففي هذا دلالة واضحة على أن الأكثرية الساحقة من الصحابة هاجروا قبل محمد إلى المدينة ثم هاجر هو بعدهم.

ثم ماذا يترتب على كون محمد هاجر إلى المدينة أولاً أو هاجر إليها آخراً؟ فأي الأمرين كان واقعاً لا يغير من مجرى الحوادث التاريخية شيئاً. فما أدري ماذا يقصد المؤلف من وراء عكسه هذه القضية عكساً ليس هناك من داع إليه.

تعليق على نوط ٣ صفحة ٥٩ المجلد الثالث.

ينكر المؤلف في كلامه هنا خبر اجتماع قريش في دار الندوة وائتمارهم بمحمد وما أجمعوا عليه من قتله، ويقول إن الآية التي وردت في سورة الأنفال مشيرة إلى هذه الحادثة غير كافية لإثبات صحة هذا الخبر، لأنها مبهمة غير واضحة، ولو كانت قريش أرادت قتل محمد لذكر ذلك في القرآن بما هو أوضح من هذه الآية وأجلى، ولما أخر نزول هذه الآية إلى غزوة بدر.

أما نحن فنقول: ليس من البراعة في العلم، ولا من المهارة في التحقيق أن يأخذ المرء هذه الأخبار كلها حافناً لها بكفيه ويضرب بها عرض الحائط دفعة واحدة. فإن هذا يستطيع أن يفعله أجهل الجاهلين، بل البراعة كل البراعة أن يعمد

العالم المحقق إلى مثل هذه الأخبار فيضعها تحت مجهر النقد الصحيح ويظهر زيفها، ويظهرها مما فيها من مبالغات وتلفيقات، ويستخرج منها الحقيقة ناصعة بيضاء فيعرضها على الناس لينتفعوا بها. أما النفي بلا دليل، والإنكار بلا مستند كما يفعل المؤلف فأمر سهل يتساوى فيه جميع الناس.

إن الآية التي وردت في سورة الأنفال ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرِجُوكَ، وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ يستحيل تفسيرها وتوجيه معاني كلماتها الثلاث (ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك) بغير اجتماع قریش في دار الندوة للاتمار بمحمد، إن هذه الآية تتضمن بكل وضوح ما جرى من كفار قریش يوم دار الندوة، وإن معاني كلماتها الثلاث صريحة لا تقبل التأويل، فما هو الإبهام الذي يدعيه المؤلف فيها؟ وهل يستطيع هو أو غيره أن يبين لنا ما هو المراد بمعاني هذه الكلمات الثلاث غير ما جرى يوم دار الندوة. ولماذا لم يذكر لنا وجه الإبهام فيها إذا كانت مبهمة عنده؟

إن المعاني الواضحة في هذه الجمل الثلاث هي أولاً (الإثبات) أي جعله ثابتاً في مكانه لا يفارقه، وذلك يكون بالحبس والتقييد. وقال ليثبتوك ولم يقل ليحبسوك لأنه أبلغ في هذا المقام وأعم من الحبس لأنه يكون بالحبس والتقييد معاً، ويكون بالحبس بلا تقييد، ويكون بالتقييد بلا حبس، فالإثبات يعم وجوه الحبس كلها ويشمل جميع صوره فالتعبير به أبلغ من الحبس، ثانياً (القتل) وهو معلوم، ثالثاً (الإخراج) وهو النفي إلى الخارج. فنسأل المؤلف من هم الذين أرادوا المكر بمحمد بإحدى هذه الصور الثلاث؟ وهل عندك لهذه العبارات معنى غير المعنى الذي ذكرناه؟

وأما تأخر نزول هذه الآية إلى يوم غزوة بدر فذلك لأن انتصار محمد في تلك الغزوة دعا إلى ذكر ما أراد به قومه من سوء ولا ريب أن ذلك اليوم كان أنسب الأيام لذكر ما أراد به الأعداء المغلوبون من مكر. وإن هذه الآية هي من قبيل حديث النفس فهو يخاطب نفسه ويقول: اذكر يا محمد بعد هذا النصر المبين ما أراد به بك كفار قومك من المكر يوم كنت مستضعفاً مهاناً بينهم حتى إنهم اجتمعوا لتدبير المكر بك فقال بعضهم نجسه، وقال بعضهم نخرجه من مكة، وقال بعضهم

وهو أبو جهل نقتله . فانظر كيف نصرّك الله عليهم حتى قتلت أبا جهل الذي أشار بقتلك .

ويقول المؤلف هنا أيضاً: إن اختفاء محمد في الغار واتخاذهُ الاحتياطات المهمة للسفر إلى المدينة لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش، ولكنه بعدما هرب تبين له أن خوفه الشديد كان في غير محله، لأن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك، ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه .

ونقول: إن الرواة متفقون على أن قريشاً طلبت محمداً لما فقدته أشد الطلب، وأنه لم يختف في الغار ثلاثة أيام أو أكثر إلا ليتم له السفر ريثما ينقطع الطلب عنه، فإذا كانت هذه الأخبار كلها كاذبة كما يدّعي المؤلف فليقل لنا على أي خبر اعتمد هو في قوله «إن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه» فليذكر لنا في ذلك خبراً واحداً ولو كاذباً بل ولو كان راويه من كفار قريش الذين هم أعداء محمد . فهل من العلم أن يكذب الأخبار بلا دليل، وألا يستند في أقواله إلا إلى الظن؟

ثم إن المؤلف يقول: «إن اختفاء محمد في الغار لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش» فنقول له: إن هذا الخوف الشديد وإن كان واقعاً في غير محله كما يدّعي المؤلف إلا أنه لا بدّ له من سبب، فنسأله ما كان سبب هذا الخوف الشديد لو لم تكن قريش تطلبه وتريد به سوءاً؟ وهل كان هذا الخوف وهمّاً من أوهامه، ولماذا نرى محمداً طول حياته النبوية في مكة لم يخفِ هذا الخوف الشديد إلا في هذه المرة، مع أنه كان في حياته النبوية كلها في مكة يهان ويؤذى أشد الأذى من كفار قريش فلم يأخذه خوف منهم إلا في هذه المرة؟ وهل هذا الكلام من المؤلف إلا ضرباً^(١) من الهراء .

تعليق على نوط رقم ١ صفحة ٦٤ المجلد الثالث .

سبحان الله! إن المؤلف يخبط في كلامه أحياناً خبط عشواء، فإنه في مقاله هنا يقبل أن محمداً اختفى هو وأبو بكر في الغار، ولكنه بكل ما عنده من قوة ينكر أن

(١) الصواب ضرب .

قريشاً كانت في طلب محمد والتفتيش عنه، ويقول: إن محمداً لما تغيب عنهم لم يعودوا مشغولين به أصلاً.

وأنت ترى أن هذا الكلام ينقض بعضه بعضاً. فإن اختفاه في الغار مدة ثلاثة أيام أو أكثر على بعض الروايات يدل دلالة قاطعة على أن قريشاً كانت تطلبه وتفتش عنه، إما لكي تقتله، أو لكي تمنعه من الهجرة على الأقل، ولو لم تكن قريش تطلبه لتقتله أو لتمنعه من السفر لم يبقَ لهذا الاختفاء معنى أصلاً.

ولكن المؤلف يستطيع ببراءته الإنكارية أن يقول لنا: إن محمداً كان يتوهم أن قريشاً تطلبه فلذلك اختفى. وعندئذ نقول له: من أين علمت هذا والأخبار كلها تقول إن قريشاً كانت تطلبه، فأتنا بالخبر الذي تستند إليه في هذا القول، وإلا فقولك مردود، وبطلانه ظاهر مشهود.

وقد قلنا في تعليقاتنا غير مرة: إن المؤلف دأبه في كتابه هذا اقتلاع الروايات من جذورها ونبذها في الهواء من دون أن يكلف نفسه عناء النظر فيها بعين التحقيق والتحصيل لعل فيها شيئاً من الحقيقة. وليس هذا بدأب المحققين. وإذا أردت أن تعرف حقيقة ما جرى لمحمد في هذا الشأن مجرداً من جميع الأمور الخرافية التي يعبر عنها المؤلف بالمناقب فانظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط رقم ١ ص ١٦٢ المجلد الثالث.

عاد المؤلف هنا فجاء بدليل جديد على أن قريشاً لم ترد قتل محمد. ذكر المؤلف في وقائع السنة الأولى للهجرة سفر عبد الله بن أبي بكر من مكة إلى المدينة مع عائشة بنت أبي بكر وأمها أم رومان، من دون أن تمنعهم قريش من السفر أو تضع العراقل في طريقهم. وقال: لو كانت قريش أرادت قتل محمد كما يقولون لكانت بلا ريب تعاقب من ساعده على الهرب من مكة، ولمنعت هؤلاء من السفر لأنهم كانوا من أعوان محمد على الهروب من مكة، ولمنعت أيضاً الذين أرسلهم محمد إلى مكة لأخذ زوجته وبناته، ولكنها لم تفعل شيئاً من ذلك.

فجواباً على ذلك نقول: إن المؤلف يتصور أن قريشاً حكومة ذات سياسة وأن

وضع محمد تجاهها هو وضع مجرم سياسي خارج على الحكومة، فكما أن الحكومة تلقي القبض على المجرم السياسي وعلى كل من مشى معه وكان من أعوانه وتعاقبهم، كذلك قريش. وليس الأمر كما تصور المؤلف فإن قريشاً ليست إلا قبيلة من القبائل تنقسم إلى بطون وفصائل وأفخاذ، فهي تعيش عيشة القبائل في جميع مناحي الحياة، وإن العداوة بينها وبين محمد ليست بسياسية بل هي عداوة دينية، وكذلك عداوتها لأتباعه، فهي لا تستطيع أن توقع بمحمد ولا بأحد من أتباعه شيئاً من دون أن تلاحظ من يقومون وراءه من قومه وعشيرته للذنب عنه وطلب ثأره منهم.

ألا تراهم كيف قرروا قتل محمد بأن يأتوا من كل عشيرة برجل فيقوموا كلهم ويضربوه ضربة رجل واحد لكي يتفرق دمه في القبائل فلا يستطيع قوم محمد أن يحاربوا القبائل كلها ويرضوا بقبول الدية فبهذا نعلم أن الروابط القبائلية كانت مرعية في قريش ونافذة الحكم عندهم، فلو فرضنا أن قريشاً قامت تعاقب كل من كان من أعوان محمد وأتباعه لحصل من ذلك في جميع بطونها هياج عام لا ينتهي إلا بالبور والدمار. ولذلك لم تمنع قريش أحداً من أصحاب محمد من الهجرة بل تركتهم وشأنهم، اللهم إلا الذين منعهم أقرباؤهم.

تعليق على رقم ٦٠ صفحة ١٧٥ المجلد الثالث.

ذكر المؤلف هنا قصة الحارث بن سويد على وجه لم تثبت صحته، وقد ذكرت هذه القصة في كتاب «الشخصية المحمدية» فانظرها هناك. فإن الحارث هذا لم يهرب إلى مكة بل قتله محمد في قباء عند مرجعه من حمراء الأسد كما هو مذكور في كتب السير.

تعليق على رقم ٣ ص ٢١٢ المجلد الثالث.

ليس الأمر كما يقول المؤلف، فإن في القرآن وفي أخبار الرواة ما يدل بصراحة على أن المسلمين كانت لهم عبادة أي صلاة يتعبدون بها في مكة وليت شعري كيف ذهل المؤلف عما ذكره القرآن في سورة «المزمل» من صلاة الليل التي كانت قياماً فقط ثم نسخت. وكيف فاتته ما جاء في أخبار الرواة من أن الصلاة كانت في

أول الأمر ركعتين في الغداة وركعتين في العشي. ثم إن قصة الإسراء إنما كانت في مكة قبل الهجرة، واتفق أكثر الرواة على أن الصلوات الخمس إنما فرضت في ليلة الإسراء فكيف يقول المؤلف: ليس عندنا معلومات عن الصلاة في مكة، وكيف يقول: إن القرآن والحديث ساكتان عن ذكر الصلاة في مكة!

نعم! إن الصلاة بكيفيةها وبكميتها المعلومة لم تقع دفعة واحدة بل هي كغيرها من الأمور التي قررها محمد تطورت تطوراً مديداً حتى بلغت صورتها المعلومة. وأخبار الرواة في ذلك كثيرة مسطورة في كتب السير. وقد تكلمت أنا في كتاب «الشخصية المحمدية» عن سير الصلاة وتطورها وعن كيفيةها وكميتها بما فيه الكفاية.

وقد استغرب المؤلف فيما تقدم من كلامه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها، وأنا أشاركه في هذا الاستغراب، لأنه جعل الصلاة ركناً من أركان الإسلام فلا بد من الكلام عنها في القرآن بما يوضحها للناس كيفية وكمية، ويبين لهم أوقاتها وأوضاعها التعبدية على وجه لا يترك به مجالاً للاختلاف في شيء من أفعالها. ومن الغريب أيضاً أننا نرى القرآن قد تكلم عن أفعال الحج ومناسكه أكثر من الصلاة مع أن أفعال الحج كانت معلومة عندهم قبل الإسلام.

تعليق على رقم ٥ ص ٢١٩ إلى رقم ١٠ من المجلد الثالث.

إن كلام المؤلف حول (المسجد أو الجامع أو المصلى) من رقم ٥ إلى رقم ١٠ يضيق المقام عن مناقشته هنا لأنه يحتاج إلى وضع كل قول من أقواله موضع النقد والمناقشة على حدة حتى يظهر للقارئ زيفه وبهرجه من كل جهة، وهذه التعليقات الطفيفة لا تتسع لذلك، فلذا أترك الكلام عنه الآن إلى وقت آخر غير أنني أقول هذه العجالة:

إن من أسباب ضلال المؤلف في بحثه هذا أنه بمقتضى نشأته المسيحية قاسى المسجد في اصطلاح محمد بالكنيسة في اصطلاح المسيحيين فظل من أجل ذلك يقوم من خطأ فيقع في آخر، وأيضاً قد فاته أن محمداً أجاز لأتباعه الصلاة في كل مكان وجعل الأرض كلها مسجداً لهم، كما جعل التراب طهوراً إذا فقدوا الماء.

ثم إن المؤلف في كلامه هنا يتخيل الحوادث التاريخية تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فما كان منها موافقاً للعقل والمنطق اللذين يريد هما هو أثبتته، وما كان مخالفاً لهما قلبه إليهما قلباً، وفرض وقوعه موافقاً لهما فرضاً محضاً. فكان أفعال البشر وأحوالهم في نظره لا تقع إلا طبق العقل والمنطق اللذين يريد هما ويألفهما هو، وأما أخبار الرواة وأقوالهم فرأيه فيها عجيب، فما وافق منها مراده وهواه تمسك به وصححه، وما خالفه ضعفه وكذبه، وهو في ذلك لا يستند إلى دليل سوى العقل والمنطق اللذين يريد هما لنفسه في تصور الحوادث التاريخية.

وليس العقل والمنطق وحدهما بكافيين لإثبات الحوادث التاريخية، بل لا بد أن يكون هناك أمور غيرهما يستند إليها المؤرخ في تقريرها وإثباتها وإلا جاز لكل ذي عقل ومنطق أن يتخيل تاريخ الإسكندر مثلاً تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فيأتي به واقعاً مرتباً وفق ما يقتضيه العقل والمنطق من دون أن يستند فيه إلى رواية أو كتاب.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ٢٥٢ المجلد الثالث.

يرد المؤلف هنا على «سبرنكر» (أظنه أحد المستشرقين) قوله بأن تعبير «ذكر الله» في القرآن يشار به إلى العبادة أي الصلاة فيقول المؤلف: إن ذكر الله لا يتضمن معنى الصلاة، بل هو شيء آخر غير الصلاة كما يفهم من قول القرآن ﴿فإذا قضيتُم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾.

أقول: إن الحق مع سبرنكر والمؤلف مخطئ في كلامه، وذلك أنه جعل «الصلاة» و«ذكر الله» متغايرين كالحيوان والجماد فلا يتضمن أحدهما معنى الآخر. وليس هذا بصحيح، إذ من المعلوم أن الصلاة أقوال وأفعال. أما الأقوال فيها فهي التكبير والتسبيح وكلمة الشهادتين وقراءة القرآن، وكل ذلك هو ذكر الله. سوى أن ذكر الله في الصلاة لا يكون إلا مقترناً بأفعال خاصة وهي القيام والقعود والركوع والسجود. فالصلاة لا تكون مشتملة إلا على ذكر الله، وبالنظر إلى هذا يكون بين الصلاة وذكر الله عموم وخصوص مطلق، فكل صلاة ذكر الله وليس كل ذكر الله صلاة.

وإذا عرفت هذا عرفت أن ذكر الله يجوز أن يطلق ويراد به الصلاة كما يقول سبرنكر، وكما ورد في القرآن في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فعبارة ذكر الله في هذه الآية تشمل الصلاة والخطبة معاً.

وأما الآية التي استدل بها المؤلف فإن المراد بذكر الله فيها هو غير الصلاة كالتكبير والتسبيح والدعاء. وذلك لأن هذه الآية واردة في بيان صلاة الخوف التي يصلونها والحرب قائمة، فهو يقول لهم: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾ يعني صلاة الخوف ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا﴾ وأنتم تجالدون بالسيوف ﴿وَقَعُودًا﴾ وأنتم ترامون بالسهم ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ وأنتم مشخنون بالجراح. فذكر الله في هذه الآية غير الصلاة.

تعليق على رقم ١٤ - ١٥ صفحة ٢٥٨ المجلد الثالث.

كنا في بعض تعليقاتنا المارة قد شاركنا المؤلف في استغرابه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها. ونريد أن نقول هنا: إننا مع مشاركته في هذا الاستغراب نعترف بأن سكوت القرآن لم يكن إلا عن بيانها بياناً مفصلاً موضحاً لا غير. ذلك لأن القرآن قد ذكر في تضاعيف آياته شيئاً من كيفية الصلاة ذكراً مجملًا غير موضح. ففي سورة الفرقان ﴿وَالَّذِينَ يَبِينُونَ لربهم سجداً وقياماً﴾ وفي سورة الفتح ﴿تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ فهذه ثلاثة أفعال من أفعال الصلاة المذكورة هنا بصورة مبهمة غير موضحة. أما كمية الصلاة أي عدد ركعاتها فلم يأت له ذكر في القرآن.

وقد استدل المؤلف بسكوت القرآن عن ذلك على أن محمداً لم يكلف أتباعه بالصلاة، وأنه لم يأمرهم بها. وإنما كانوا يصلون تقليداً له عندما يروونه يصلي. وقال: لو كان محمد فرض على أتباعه الصلاة لما سكت عن بيان كيفيتها وعدد ركعاتها وعن بيان أوقاتها في القرآن.

وليس استدلاله هذا بصحيح، لأن التشريع لا يكون بالقول فقط بل بالفعل أيضاً. فأفعال النبي كأقواله مصدر للتشريع، يستدل بها على التكاليف والأحكام

الشرعية. وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة إلى بيانها في القرآن لأن المسلمين قد عرفوها من صلاة نبيهم لما كان يصلي وهم يصلون معه، فالفعل النبوي يعتبر مبيناً لأفعال الصلاة كمية وكيفية كما يعتبر مبيناً لأوقاتها أيضاً.

على أنا نقول بأن أوقات الصلاة عدا تبيينها بالفعل النبوي مذكورة في القرآن أيضاً، ففي سورة الإسراء ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾. إن اللام في قوله «لدلوك الشمس» بمعنى عند، كاللام في قولهم كتبته لخمس خلون، وتسمى لام التأريخ، ودلوك الشمس يجوز تفسيره بغروبها كما يجوز تفسيره بميلها وزوالها عن كبد السماء. فإن كان بمعنى الزوال فالآية جامعة للصلوات الخمس، لأن الصلاة عند الزوال هي صلاة الظهر، وغسق الليل ظلمته، فقوله «إلى غسق الليل» يشمل صلاة العصر والمغرب والعشاء، و«قرآن الفجر» هو صلاة الفجر عبر عنها بالقرآن لأنها أطول الصلوات قراءة للقرآن. وإذا كان الدلوك بمعنى الغروب فالآية لا تشمل صلاة الظهر.

وفي سورة البقرة ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ وهي صلاة العصر على المشهور لأنها بين الظهر والمغرب. وعن حفصة أم المؤمنين أنها قالت لمن كتب لها المصحف: إذا بلغت هذه الآية فلا تكتبها حتى أمليها عليك كما سمعت رسول الله يقرأها، فأملت عليه هكذا: «والصلاة الوسطى صلاة العصر».

وفي سورة النور ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء﴾ فجاء في هذه الآية ذكر صلاة الفجر وصلاة العشاء فتضمن ذلك بيان وقتيهما.

فأنت ترى أن القرآن قد جاء فيه ذكر لأوقات الصلاة ولكن بصورة مبهمة غير واضحة، وبيان أمثال هذه الأمور لا يحتاج إلى مزيد إيضاح لأنها معلومة عند الناس، والعمل بها متداول بينهم، وأسلوب القرآن لا يناسبه أن يذكرها إلا على هذا النحو.

ولكن المؤلف يجعل هذا الإبهام في بيانها دليلاً على أن الصلاة لم تكن لها

أوقات معينة في أيام محمد، ويقول: إن محمداً كان يصلي حسب عادته كيفما اتفق ومتى شاء، وإن هذا التنظيم الذي نراه في أوقاتها وأفعالها إنما حصل بعد وفاة محمد، أوجده في القرن الثاني علماء الفقه والكلام من المسلمين غير العرب.

واستدل على هذا الوهم بأن حياة أهل البادية التي تأبى التقيد بشيء، والتي هي محفوفة بالمتاعب والمشاق يصعب عليها كل الصعوبة أن تتحمل أعباء هذه العبادة «الشاقة» بخلاف أهل الحضر الذين أسلموا في القرن الثاني من المسلمين المتحضرين غير العرب فإنهم يحبون النظام في حياتهم، وهم يعيشون في دعة وراحة ليس عندهم من المشاغل الشاقة ما عند أهل البادية. فلذا عمدوا إلى تنظيم عبادتهم، فرتبوا أوقات الصلوات، ونظموا اجتماع الجماعات لأدائها في الجوامع في أوقات معينة. وقوله هذا فاسد من وجهين:

الوجه الأول: أنه مخالف للمواقع الذي تضافرت في بيانه أخبار الرواة الذين ذكروا لنا ما كان عليه محمد وأصحابه في المدينة من قيامهم بأداء صلاة الجماعة في أوقاتها المعينة وفي المسجد النبوي الذي يسميه المؤلف «ساحة دار محمد» ولا يسميه مسجداً لأنه يرى أن محمداً لم يبن مسجداً في المدينة بل بنى له ولأهله داراً، وسنتكلم عن ذلك فيما بعد. ومن السخافة في العلم الحكم على هذه الأخبار كلها بأنها موضوعة كاذبة لأن القرآن يؤيدها ولأنها إن جاز أن تكون مبالغاً فيها فلن يجوز أن تكون لا أصل لها بالمرّة. زد على ذلك أن المؤلف لا يستند في تكذيبها إلا على الظن.

الوجه الثاني: أن دعواه بأن هذه العبادة الشاقة لا تناسب حياة أهل البدو المحفوفة بالمتاعب والمشاق بل تناسب حياة أهل الحضر الخالية من المتاعب والمشاق، والتي تمرّ في راحة ودعة باطلة كل البطلان.

ذلك لأن البداية والمشاهدة والتجربة والاختبار الصحيح - كل هذه الأمور - تجزم بأن حياة البادية بسيطة كل البساطة خالية من المتاعب والمشاغل. إذ ليس للبدوي ما يشغله سوى انتجاع المرعى لماشيته، وصدّ غارات الغزاة عنه، وهو فيما عدا ذلك يقضي جميع أوقاته في بطالة مستمرة. فحياة البدوي تناسبها الصلوات

الخمس أكثر من حياة الحضري الذي تمرّ حياته اليومية مملوءة بالشواغل والمشاق. لأن الحياة الاجتماعية في الحضر لا تجري إلا في طريق التعاون، فلذا فرضت على أهلها حقوقاً وواجبات مرتبطة بعضها ببعض. فكل واحد منهم متقيد في حياته اليومية بتلك الحقوق والواجبات، تجب عليه مراعاتها في جميع الأحوال، وهو عدا ذلك مضطر للكسب في حياته اليومية التي لا يفارقها الكد والعمل، وليس كذلك البدوي فإن معظم حاجاته الحيوية يأخذها من ألبان ماشيته ومن لحومها ومن أصوافها وأوبارها فليس هو مضطراً للكسب في حياته اليومية.

فمن هذا يتبين لنا أن العبادة الشاقة أي الصلوات الخمس تناسب حياة البدوي أكثر من حياة الحضري عكس ما يقوله المؤلف، ولهذا السبب ترى تاركي الصلاة من الحضر ولا سيما في هذا الزمان أكثر من تاركيها من أهل البادية فإن عدد المصلين من أهل المدن لا يتجاوز الخمسة في المائة دائماً وأبداً، وما ذلك إلا لأن كثرة مشاغلهم تحول دون القيام بها والمحافظة على أدائها في أوقاتها. على أن هؤلاء المصلين من أهل المدن هم على قلتهم لا يكونون في الأكثر إلا من الذين لا كسب لهم والذين لا تشغلهم الشواغل. وقد تكلمت في هذا الموضوع في كتابي «الشخصية المحمدية» فاستوفيته وأتيت فيه بالتفصيل وأحطت به من جميع جوانبه فانظره هناك.

وقال المؤلف: إن محمداً لما كان في المدينة كان يرى من المناسب أن يصلي في النهار عدة مرات، وكلما كان يصلي يجب أن يرى مقداراً من المسلمين مصطفين خلفه بحيث يضطروهم أن يقلدوه في أوضاعه وحركاته في الصلاة، ومن المحتمل أنه كان يخطب يوم الجمعة لكي يستجلب إليه مقداراً من المسلمين أكثر من كل يوم، فيذهبون إليه كما يذهب اليهود والنصارى إلى بيعهم يومي السبت والأحد.

قال: ولكن هذه الأفعال كانت عادة من عاداته أكثر من أن تكون مفروضة على أتباعه، حتى كان هو نفسه أيضاً لا يصلي صلاة منظمة في أوقات ثابتة معينة، بل كان يصلي كيفما اتفق وفي أي ساعة أراد إلى أن قال: والذي أراه أن محمداً لم يأمر أتباعه بهذه العبادة الشاقة.

قبل كل شيء أقول متحيراً: من أين استنبط المؤلف هذه الأقوال، وإلى أي دليل يستند فيها؟ لا شك أن هذه الأقوال التاريخية ليست مما يصل الإنسان إلى معرفتها بالتفكير ولا بالعقل والفطنة والذكاء، وإنما هي مما لا يعرف إلا بالمشاهدة والعيان أو بالعلم والخبر، فإلى أي علم أم إلى أي خبر يستند المؤلف في إثباتها؟ وتالله إنه لو أثبتها لي - ولو جدلاً - لأذعنت له.

يفهم من هذا أن المؤلف ينكر كون محمد جعل الصلوات الخمس فرضاً على أتباعه المسلمين ويقول: إن الذي رتبها ونظمها على هذا الوجه حتى صار المسلمون يؤدونها كعمل مفروض عليهم هو من نشأ في القرن الثاني من علماء الفقه والكلام من المسلمين المتمدينين غير العرب.

فجواباً على هذا نقول: إن المؤلف قد ذكر في مواضع من كتابه أنه يعتبر القرآن أوثق مستند يستند إليه فيما يقرره من المسائل المتعلقة بحياة محمد فهو إذن يثق بالقرآن وقد ذكر القرآن الصلاة زهاء خمسين مرة في سور مختلفة مكية ومدنية . وها نحن نورد هنا بعضها ونتكلم عنها بما يظهر به بطلان دعوى المؤلف في كتابه هذا .

قال في سورة النساء: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ أي فرضاً موقتاً محدوداً بالأوقات، لأن «الكتاب» يستعمل في اللغة بمعنى الفرض أيضاً، يقال: كتب الله على عباده الطاعة أي أمرهم بها وأوجبها عليهم، وقد استعمله القرآن بهذا المعنى أيضاً في موضع آخر إذ قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أي فرض عليكم الصيام. فهذه الآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين وأنها لها أوقات معينة، وكلا الأمرين ينكرهما المؤلف.

وقال في سورة البقرة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ ولا ريب أن الخطاب في هذه الآية للمسلمين والأمر للوجوب، فالآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين.

وفي سورة البقرة أيضاً: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، ولا ريب أن الأمر بالمحافظة على الصلوات يستلزم كونها فرضاً عليهم .

وفي سورة النساء ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر، فكانوا يشربونها ويصلون، فاتفق أن أحدهم صلى وهو سكران فأخطأ في قراءة القرآن خطأ يؤول إلى الكفر فنزلت هذه الآية تنهاهم عن أن يصلوا وهم سكارى، فالآية تدل بصراحة على أن الصلاة كانت مفروضة عليهم قبل تحريم الخمر.

وهناك آيات تأمر بالصلاة جاء الخطاب فيها موجهاً إلى محمد. ففي سورة هود ﴿واقم الصلاة طرفي النهار...﴾ وفي سورة الإسراء ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس...﴾ وفي سورة طه ﴿واقم الصلاة لذكرى﴾ وفي سورة العنكبوت ﴿واقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ وفي سورة الجمعة ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ فالخطاب في هذه الآية للمسلمين وهي تتضمن أن صلاة الجماعة كانت واجبة على المسلمين يوم الجمعة. والمؤلف ينكر ذلك كما ينكر النداء أي الأذان ويقول إن هذه الأمور كلها حصلت بعد وفاة محمد، فيا سبحان الله!

وقد أثنى القرآن على المسلمين الذين يديمون الصلاة ويحافظون عليها في مواضع عديدة منها قوله في سورة المعارج ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ وفي سورة الأنعام ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ كما ذم الذين يلهون عنها كما في قوله ﴿ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾.

فإذا كانت هذه الآيات القرآنية كلها لا تدل عند المؤلف على أن الصلاة كانت مفروضة على المسلمين في حياة محمد فعلى الفهم والعلم السلام.

هذا ما جاء في القرآن عن الصلاة، وأما ما جاء في الأحاديث النبوية فشيء كثير ولا حاجة إلى إيراد شيء منه هنا وكفى القرآن شاهداً مقبولاً عند المؤلف.

كل من طالع بتدبر وإمعان كتب السير الحافلة بالأخبار عن حياة محمد علم أنه كان يتساهل في كل شيء من أمور الدين إلا الصلاة فإنه كان يشدد النكير على تاركها والساهي عنها والمتهاون بها، وهذا هو الذي دعاه إلى إحداث التيمم عوضاً عن الوضوء عند فقدان الماء، فأباح لأصحابه أن يتيمموا التراب إذا فقدوا الماء لثلا

يحتجوا بفقد الماء فيتركوا الصلاة، وأباح لهم أن يصلّوا قعوداً إذا عجزوا عن القيام فيها، وأن يصلّوا بالإيماء إذا عجزوا عن القعود أيضاً، كل ذلك عملاً بما قال في القرآن ﴿ليس على المريض حرج﴾ فليس على المريض إلا أن يفعل ما يستطيع فعله في الصلاة.

ومما يدل على عدم تساهله في الصلاة قصة وفد ثقيف لما جاؤوا ليسلموا فلأن هؤلاء طلبوا منه أموراً، منها إعفاؤهم من الصلاة فأبى وقال لهم: «لا خير في دين لا صلاة له» مع أنه تساهل لهم في شيء من الصيام في رمضان لما طلبوا منه ذلك فأجاز لهم أن يمسكوا بعد طلوع الشمس وأن يفتروا قبل غروبها كما هو مذكور في كتب السير. وذلك قبل نزول آية الصيام.

كل هذا والمؤلف عفا الله عنه يقول: إن محمداً لم يأمر أتباعه بالصلاة ولم يجعلها فرضاً عليهم، وإنما جعلها علماء الفقه والكلام في القرن الثاني. ولولا ضيق المقام لبسطنا لك الكلام في بيان آرائه التي يرتئها والأسباب التي يندفع بها إلى الخوض في هذه الظنون والأوهام. ولكن زيغها ظاهر لا يخفى على ذي مسكة فلذا أضربت عنها.

تعليق على رقم ٢٥ صفحة ٢٨٨ المجلد الثالث.

يقول المؤلف: ليس في القرآن قيد أو إشارة تدل على أن المسلمين كانوا يتجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس. فنقول:

إن المؤلف يتكلم سادراً في أكثر ما يقول، فكيف غفل عما جاء في سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها...﴾.

من المعلوم أن رسول الله كان يصلّي بمكة إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. وذلك أنه كان إذا صلّى وقف من جهة الركن اليماني فيكون اتجاهه بيت المقدس وتكون الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وبهذا يكون متجهاً في صلاته إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. ثم إنه لما هاجر إلى المدينة وبنى بها مسجده جعل قبلته إلى بيت المقدس وصار يصلّي هو وأصحابه إلى صخرة بيت المقدس مستديراً

لمكة وقد قيل إنه فعل ذلك تألفاً لليهود، ولسنا الآن في صدد الكلام عن هذا. ثم إنه في السنة الثانية من الهجرة حوّل القبلة إلى الكعبة كما تدل عليه آيات متعددة وردت في سورة البقرة.

إن الآية التي ذكرناها آنفاً تتضمن بمفهومها الواضح الجلي أن المسلمين في المدينة كانوا يصلّون إلى بيت المقدس، لأن قول السفهاء ﴿ما ولاهم﴾ أي ما صرفهم ﴿عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ وهي بيت المقدس يدل بصراحة على أن تحويل القبلة إلى الكعبة قد وقع، وعلى أن القبلة التي كانوا عليها قبل التحويل هي بيت المقدس، لأنه إذا كان التحويل واقعاً إلى الكعبة وغير الكعبة ما هو إلا بيت المقدس إذ لا قبلة في الجزيرة العربية غيرهما.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ١٠٥ المجلد الرابع.

حدثت في أيام محمد حادثة فاجعة يقال لها «بئر معونة» قتل فيها غدرًا زهاء سبعين رجلاً من أصحابه القراء، والذي قتلهم عامر بن الطفيل مع أناس من رعل وعصية، وذكر أنه من قبائل بني عامر، ولم ينج من أصحاب محمد في هذه الحادثة سوى عمرو بن أمية الضمري الذي كان معهم. ثم إن عمراً هذا صادف بعد نجاته رجلين من بني عامر فقتلتهما غدرًا أيضاً، وكان بينهما وبين رسول الله عهد لم يعلم به عمرو فلما أخبر رسول الله بقتلهما قال له: لقد قتلت قتيلين لأدينتهما، ثم وداهما رسول الله.

فالمؤلف في مقاله هنا يستغرب هذه الدية من رسول الله، ويقول كيف يديهما بعدما قتل قومهما من قتلوا من أصحابه في بئر معونة. ويقول كيف نوضح هذه الغرابة. فنقول:

قد ذكر المؤلف نفسه في مقاله رقم ٥ ص ١٠٤ من المجلد الرابع أن هذين القتيلين اللذين قتلتهما عمرو بن أمية لم يشركا في حادثة بئر معونة، وذكر أيضاً أنه كان بينهما وبين محمد عهد، وإذا كانا كذلك فلا غرابة في دفع ديتهما إلى أهلتهما ولا وجه لقوله كيف نوضح هذه الغرابة.

وأما قول المؤلف ألم يكن لمحمد حق بأن يطالب عامر بن الطفيل بديات

القتلى الذين قتلهم في بئر معونة . فنقول في جوابه : إن عامر بن الطفيل كان في حادثة بئر معونة محارباً لمحمد ، والمحارب لا يطالب بالدية إلا بعد أن يكون مغلوباً مقهوراً . ولم تكن لمحمد إذ ذاك قوة يستطيع أن يقهر بها عامر بن الطفيل . فلذلك لم يطالبه بدية القتلى . وقد تكلمنا في كتاب « الشخصية المحمدية » عن هذه الحادثة بما يوضحها تمام الإيضاح .

تعليق على رقم ٧٠ صفحة ٢٧١ المجلد الرابع .

ليس الأمر في وقعة بدر كما يصوره المؤلف هنا ، بل إن محمداً كان على اتصال في هذه القضية بعمه العباس الذي كان مسلماً يخفي إسلامه وكان هو صاحب استخبارات محمد في مكة أي كان عيناً له على قريش في مكة . وأن محمداً لما خرج من المدينة يطلب غير قريش كان يعلم أن احتمال وقوع الحرب بينه وبين قريش يزيد على ثمانين في المائة .

وقد أوضحنا ذلك وذكرناه مفصلاً في كتابنا « الشخصية المحمدية » وذكرنا أن النصر الذي أحرزه محمد في بدر كانت له أسباب خفية غير ما ذكره المؤلف الذي لم يوصله البحث إلى العلم بها ، وأن أهم تلك الأسباب هو ما فعله (سراقة) المدلجي الذي يعبر عنه القرآن بالشيطان في آياته المتعلقة بوقعة بدر في سورة الأنفال ، إلى غير ذلك من الأمور التي كان العباس هو البطل الوحيد في تدبيرها .

تعليق على نوط رقم ١ ص ٥٥ المجلد الخامس .

تكلم المؤلف هنا عما حدث لبعض المسلمين في مكة بعد صلح الحديبية فقال فيهم قولاً غير صحيح ، وحكم عليهم بحكم تجانف فيه عن العدل والإنصاف ، وتفنيداً لما قال نذكر ما جرى بعد صلح الحديبية ولو مجملًا ليتضح به بطلان قول المؤلف فنقول :

في السنة السادسة من الهجرة وقع بين محمد وقريش (صلح الحديبية) وكان هذا الصلح عبارة عن مهادة لمدة معينة اختلف فيها فقبل هي عشر سنوات وقيل سنتان وقبل أربع سنوات . وقد جرى الكتاب بهذا الصلح في المحل المسمى بالحديبية وهي بئر قريبة من مكة . وكان سفير قريش في هذا الصلح سهيل بن عمرو .

وأهم المواد التي جاءت في هذه الهدنة أو هذا الصلح ثلاث :

(١) المادة الأولى : وضع الحرب عن الناس حتى يأمنوا ويكف بعضهم عن بعض .

(٢) المادة الثانية : (وكانت في جانب قريش لا في جانب محمد) أن من أتى محمداً من قريش ممن هو على دين محمد بغير إذن وليه رده محمد إلى وليه ذكراً كان أو أنثى ، ومن أتى من قريش ممن كان مع محمد لم ترده قريش .

(٣) المادة الثالثة : أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه .

ما وقع في أثناء عقد الصلح

بعدما انتهت المفاوضات بين محمد وسهيل في الأمور التي يتم بها الصلح أخذوا يكتبون كتاباً بذلك . وقبل أن يتم الكتاب حدثت حادثتان : إحداهما أن أبا جندل بن سهيل الذي هو سفير قريش في هذا الصلح كان مسلماً ، وكان أبوه سهيل قد حبسه في مكة ومنعه من الهجرة إلى المدينة للالتحاق بمحمد ، فلما علم أن محمداً وأصحابه في الحديبية انفلت من حابسيه وجاء إلى الحديبية ، وفي رواية أنه جاء يرسف في الحديد (أي يمشي في قيوده) وأبوه سهيل مشغول بعقد الصلح مع محمد .

فلما رآه أبوه قام إليه فأخذ بتلابيبه وجعل يضربه ، ثم التفت محمد وقال : هذا أول ما أقاضيك عليه أن ترده ، فقال له : إنا لم نقض الكتاب بعد ، قال : بلى قد لجت القضية بيني وبينك (أي تم الاتفاق على هذا بالمفاوضة) فردّه محمد إلى مكة مع أبيه . ويظهر أن رسول الله تساهل في الأمر مع سهيل ، وإلا فإن المتعارف (خصوصاً في زماننا هذا) أن العقد لا يتم إلا بعد توقيع الكتاب ، والكتاب لم تتم كتابته بعد فضلاً عن توقيعه .

أما الحادثة الثانية التي حدثت في أثناء عقد الصلح فهي أن خزاعة دخلت في عقد محمد وعهده ، وأن بني بكر دخلوا في عقد قريش وعهدهم فلم يقع في ذلك اختلاف بين الطرفين كما تقتضيه المادة الثالثة .

بعد الصلح

من المعلوم أنه كان في مكة جملة من المسلمين الذين منعهم أقاربهم من الهجرة إلى المدينة، وكان هؤلاء مضطهدين معذبين في مكة، فلما تم الصلح القائل بوضع الحرب وكف الناس بعضهم عن بعض أطلقت قريش سراح هؤلاء وتركتهم وشأنهم لأنها أمنت من ذهابهم إلى المدينة فإن نص المعاهدة يقضي بردهم إلى مكة إذا ذهبوا.

تنبيه:

جاء في المادة الثانية من مواد الهدنة اشتراط رد الذكور والإناث، وذلك بقوله: «ذكرأ كان أو أنثى» وقد فاتنا أن نذكر أن رسول الله ألغى بعد ذلك اشتراط رد الإناث دون الذكور، وصار يرد الذكور فقط دون الإناث ونزلت بذلك آيات مذكورة في سورة الممتحنة من القرآن، وقد قابلت قريش ذلك بالرضى والسكوت فلم تعترض عليه بشيء على أن بعضهم قال: بأن الذين اشترط ردهم في كتاب الصلح هم الذكور فقط ولم يقع فيه اشتراط رد الإناث كما ذكره الزمخشري في تفسير سورة الممتحنة في الكشاف.

اول ذاهب إلى المدينة بعد الصلح

كان من جملة المسلمين المحتسبين في مكة رجل يقال له أبو بصير، فبعد الصلح خرج هذا من مكة ذاهباً إلى المدينة ملتحقاً بمحمد وأصحابه، فطلبت قريش رده وأرسلت بذلك رجلاً من بني عامر ومعه رجل آخر يدله إلى الطريق، فجاء المدينة وطلب رده، فرده رسول الله إلى مكة، إلا أنه في الطريق احتال على العامري فقتله وهرب الدليل وأبو بصير في أثره يريد قتله أيضاً. فلما عاد أبو بصير إلى المدينة بعد قتله العامري أبى رسول الله أن يقبله في المدينة وقال له: اذهب حيث شئت فخرج من المدينة وذهب إلى محل في طريق الشام تمر به قوافل قريش، وجعل يتعرض لها بالقتل والسلب حتى قال رسول الله في حقه ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال.

ولما بلغ خبره المسلمين في مكة صاروا يتسللون إليه حتى اجتمع إليه جمع

منهم. ثم انفلت أبو جندل بن سهيل وخرج من مكة في سبعين فارساً أسلموا فلحقوا بأبي بصير ولم يقدموا المدينة على رسول الله مخافة أن يردهم إلى مكة بمقتضى عهد الحديبية. ثم انضم إلى أبي بصير أيضاً ناس من غفار وأسلم وجهينة حتى بلغوا ثلثمائة مقاتل، ففطموا مادة قريش لا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولا تمرّ بهم قافلة لقريش إلا أخذوها.

الموقف الحرج

لقد أصبح الموقف تجاه هذه الحادثة حرجاً جداً كما لا يخفى فماذا يكون الحكم فيها بالنظر إلى عهد الحديبية؟ لا ريب أن هؤلاء مسلمون يعتبرون من أتباع محمد ولكنهم ليسوا في حوزة محمد ولا تحت أمره، ولم يقدموا عليه المدينة حتى يردهم إلى مكة كما يقتضيه نص المعاهدة، ولا حق لقريش أن تطالبه بردهم لأنه لم يؤوهم، ولكنه مضطر إلى قبول إسلامهم على أي وجه كان، إذ ليس في قبول إسلامهم ما يخالف نص المعاهدة. وبالنظر إلى هذا تكون القضية منحصرة بينهم وبين قريش، ولا يخص محمداً منها شيء.

ويدلّ على صحة ما نقول أن قريشاً رأت بعد ذلك من مصلحتها أن تسقط من المعاهدة الشرط القائل برّد الهاربين منهم إلى مكة وكذلك قد وقع فإن قريشاً كتبت إلى محمد بإسقاط هذا الشرط. وطلبت منه أن يؤوهم وقالت: إننا لا حاجة لنا بهم ولا نريد ردهم. فأجابهم محمد إلى ذلك وكتب إلى أبي جندل وأبي بصير أن يقدموا عليه، فأتاهما كتاب رسول الله وأبو بصير يموت، فمات وكتاب رسول الله في يده يقرأه، فدفنه أبو جندل وقدم على رسول الله مع ناس من أصحابه وبذلك تخلصت قريش من أمرهم.

هذا مجمل ما وقع بعد صلح الحديبية. أما المستشرق الإيطالي فإنه عند كلامه عن هؤلاء يسميهم «أشقياء» أي لصوصاً وقطاع طريق، ويقول: إن الجامع بينهم وبين محمد هو أن كلاً من الفريقين من اللصوص وقطاع الطريق وهذا القول منه مخالف للواقع وللحق والإنصاف معاً.

أولاً: إن ما فعله هؤلاء من ضربهم قوافل قريش لم يكن بأمر من محمد.

ثانياً: لم يأت أحد منهم إلى المدينة سوى أبي بصير وقد رده محمد إلى قريش عملاً بنص المعاهدة، ثم إنه لما عاد بعد تسليمه إليهم لم يقبله في المدينة ولم يؤوه. وهذا كل ما يقتضيه نص المعاهدة. ثالثاً: إن الجامع بينهم وبين محمد هو كونهم مسلمين لا كما يقول المؤلف هو كونهم لصوصاً، ولو كانوا لصوصاً لتعرضوا لجميع الناس، ولكنهم لم يتعرضوا إلا لقومهم قريش لأنهم بإسلامهم أصبحوا أعداء لقريش الذين هم أعداء لمحمد.

أما محمد فإنه لما كان بينه وبين قريش عهد يقضي بتسليم كل من أتاه من مكة إلى قريش لم يقبلهم في المدينة وهم أيضاً لم يقدموا عليه في المدينة. ولكنه لا مانع يمنعه من قبول إسلامهم بل كل ما هنالك هو أن عهد الحديبية يوجب عليه تسليم كل من فر من قريش إلى المدينة، وأما من فر ولم يلجأ إلى المدينة بل بقي في الخارج منها فلا يوجب نص المعاهدة رده إلى قريش لأنه لم يأت محمداً ولم يكن في حوزته.

هكذا ينبغي إيضاح الموقف في هذه المسألة لا كما يقول المؤلف. على أن تسمية هؤلاء بالأشقياء قد يكون له وجه ولو غير وجيه ولكن بأي حق، وبأي إنصاف وعدل يجعل المؤلف محمداً وأصحابه بالنسبة إلى قريش من الأشقياء أيضاً. ولا ريب أن محمداً قبل هذه الهدنة كان هو وأصحابه في حالة حرب تجاه قريش، فلذا كان يرسل سرايا لضرب قوافلهم وأخذ أموالهم وهذا لا يعدّ لصوصية ولا شقاوة في عرف المتحاربين قديماً وحديثاً، فلا جرم أن المؤلف قد شدّ في حكمه وفي تعبيره كل الشذوذ عن الحق والإنصاف معاً. وماذا يريد هذا المستشرق من محمد أن يفعل بهؤلاء المسلمين الذين خرجوا بإسلامهم على قومهم قريش إيماناً بالحق ونبذاً للباطل؟ أيريد من محمد أن يرفض إسلامهم ويحاربهم إرضاء لأعدائه قريش وحيثيذ يكون محمد في نظره ليس سوى من الأشقياء، وهل هذا من المؤرخ إلا انحراف عن الحق اتباعاً لهوى النفس في المسائل التاريخية.

تعليق على رقم ٤ ص ٥٦ المجلد الخامس.

جاء في الخبر أن محمداً قد سحر وبقي مسحوراً مدة من الزمن، وجاء أيضاً

انه قد سُم بأكله الشاة المسمومة يوم خيبر . أما المؤلف فإنه ينفي كلا الخبرين ، ويقول بالظن لا بالدليل إن محمداً كان مريضاً فلفقوا لمرضه هذه الأخبار .

أما نحن فنقول : إن الناس كلهم من مسلمين وغير مسلمين كانوا في عهد محمد يعتقدون بالسحر ، وكان هو نفسه يقول به أيضاً كما هو مذكور في القرآن الذي يعبر عن الساحرات (بالنفاثات في العقد) وذلك في سورة الفلق التي أمره الله بأن يعود بالله من شرهن . والاعتقاد بالسحر يتشعب من الاعتقاد بالجن وكلا المعتقدين كان موجوداً في ذلك الزمان .

وهنا قلنا بأن المؤلف نفى خبر السحر لأن السحر وهم لا حقيقة له ، فالحالة التي كانت في محمد لم تكن من السحر بل من المرض ، ولكن ما نقوله في نفيه خبر السم؟ فإن تأثير السم حقيقة لا وهم حتى لقد جاء في الأخبار أن وفاة محمد كانت بتأثير السم الحاصل له من أكل الشاة المسمومة يوم خيبر ، فليس من البعيد أن تكون وفاته بتأثير ذلك السم ، نحن لا نقول قولاً باتاً بأن محمداً توفي بتأثير السم ، لأن الأعراض التي ذكروها لمحمد في مرض الموت لا تؤيد ذلك ، ولكن نقول : ليس الموت بالسم أمراً غير معقول . فما الذي يدعونا إلى القول بعدم صحة الخبر القائل بأنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر إذ يجوز أن يكون محمد توفي بمرض آخر لا بالسم ، ويجوز مع ذلك أنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر .

على أن كون السحر وهماً لا حقيقة له لا يستلزم نفي صحة الخبر القائل بأنه قد سحر ، إذ يجوز أن يكون محمد وأصحابه كانوا يعتقدون أن تلك الحالة فيه كانت من السحر ، لأنهم كانوا يقولون بالسحر ، وهذا كافٍ لإثبات صحة الخبر .

تعليق على رقم ٧ ص ٦٤ المجلد الخامس .

قال المؤلف في كلامه عن أسباب حرب خيبر إن الرواة ساكتون عن بيان أسبابها ، ولكن من المحقق أن محمداً قرر استئصال اليهود تبعاً لبعض ملاحظات سياسية . قال : ولم يكن هذا القرار إلا اعتداءً محضاً من عنده .

ثم تكلم في نوط ١ ص ٦٥ قائلاً : إن هناك حديثاً يدل على أن حرب خيبر إنما كانت منبعثة عن مطامع مادية ، وذلك أنهم رووا أن عائشة قالت : «إذا فتحت خيبر شعبنا تمراً» .

ثم ذكر في مقاله رقم ١٣ حديثاً جاء فيه أن محمداً قبيل وصوله إلى خيبر وقف بين أصحابه يدعو الله ويسأله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خيبر، وقال: إن ابن هشام ذكر متن هذا الدعاء الموجه إلى رب الدنيا والسياطين والرياح.

إن الذي يرمي إليه المؤلف في كلامه هذا هو أن محمداً لم يكن لديه سبب أو باعث إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها.

أما نحن فنقول: إن محمداً له غاية عامة يعرفها المؤلف نفسه حيث تكلم في فصله السابقة عما لقيه محمد من اليهود، وعما بذل من الجهود الكبيرة في سبيل استمالتهم إليه فلم يفلح، وتكلم المؤلف نفسه أيضاً عن عداوة اليهود لمحمد وذكر كيف وقفوا له عشرة في طريقه حتى يش منهم، وعلم أنه يستحيل عليه الوصول إلى غايته المطلوبة ما دام اليهود واقفين له بالمرصاد، وما داموا يناوئونه أشد العدا، ويحرضون قريباً وغيرهم من القبائل على حربه وقتاله حتى أن محمداً لما زحف بجيشه إلى خيبر كان أهلها اليهود حلفاء لطففان ضد محمد، وغطفان قوم محاربون لمحمد.

كل هذا يعلمه المؤلف وقد تكلم عنه وذكره في كتابه ولكنه رغم ذلك كله يقول: ليس هناك سبب يدعو محمداً إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالهم، ويقول: إن هذه الحرب كانت اعتداءً محضاً منه عليهم. فهل هذا كلام مؤرخ أم كلام متحيز يقلب الحقائق التاريخية كما يشتهي هوى في نفسه وبغض في قلبه. أنا - والله شاهد عليم - لا أتعصب لمحمد ولا عليه، ولا لغيره من البشر ولا عليه، ولكني أقول: يجوز أن أعداء محمد يتهمونه بأنواع المفتريات إلا الطمع في أموال الدنيا فإنه كان بعيداً عن ذلك جداً جداً.

أما ما ذكره المؤلف من قول عائشة: «إذا فتحت خيبر شبعنا تمراً» فهو كلام قالته عائشة من عندها ولم تروه عن محمد. فكيف يكون كلامها دليلاً على أن محمداً لم يدفعه إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها؟ وهل شيء أدل من هذا على أن المؤلف في كلامه هذا غير نزيه! هذا إن صح ذلك القول عن عائشة.

وأما الدعاء الذي دعا به محمد عند وصوله إلى خير فيها أنا أنقل إليك نصه من السيرة الهشامية لتعلم البون الشاسع بينه وبين ما يقوله المؤلف . قال ابن اسحق : حدثني من لا أنهم عن عطاء بن أبي مروان الأسلمي عن أبيه عن أبي معتب بن عمرو أن رسول الله لما أشرف على خير قال لأصحابه وأنا فيهم : قفوا ، ثم قال : « اللهم رب السموات وما أظللن ، ورب الأرضين وما أقللن ، ورب الشياطين وما أضللن ، ورب الرياح وما أذرين فإننا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها ، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها » أقدموا باسم الله قال : وكان يقولها عليه السلام لكل قرية دخلها .

فانظر يا رعاك الله أين هذا مما يقوله المؤلف ؟ إنه سأل الله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خير . وهل هذا منه إلا تلوين للكلام باللون الذي يوافق هواه ؟

لا ريب أن الخير أعم من المال فلماذا لا يجوز أن يكون المراد بخيرها الذي طلبه من الله هو فتحها كما يجوز أن يكون المراد بخير أهلها هو إسلامهم . نعم ! إن قوله : « وخير ما فيها » وإن كان معناه أعم من اغتنام الأموال إلا أنه يجوز أن يراد به اغتنامها ، ولكن لا يلزم منه أن يكون اغتنام الأموال هو الغاية القصوى من حرب خير . فإن كل حرب من حروب البشر تكون لها غاية معينة ، وما الغنائم إلا عرض من أعراضها .

ولو أن محمداً لم يدع بهذا الدعاء إلا في خير لجاز أن نسامح المؤلف في تفسيره بهذا المعنى المنكر ولكنه كان يدعو به لكل قرية أراد الدخول فيها كما ذكره الراوي في آخر الحديث .

ومما يستأنس به ردأ لقول المؤلف أن رسول الله لما استنفر من حوله إلى حرب خير جاءه المخلفون عنه في غزوة الحديبية ليخرجوا معه رجاء الغنيمة فقال لهم : لا تخرجوا معي إلا راغبين في الجهاد فأما الغنيمة فلا . ثم أمر منادياً ينادي بذلك فنادى به . كما في السيرة الحلبية . فهذا يبطل ما يدعيه المؤلف .

ومهما يكن فتحن لا ننكر أن الحروب التي كانت تقع في حياة محمد كانت

حروباً اغتنامية ولكن نقول: إن الغنائم لم تكن الغاية المطلوبة منها وإنما كانت عرضاً من أعراضها كما كانت كانت لضعاف الإيمان من المرغبات في الجهاد. وإذا أردت أن تعرف كيف كانت تقع تلك الحروب والغزوات فعليك بها في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط ١ صفحة ٩٨ المجلد الخامس.

بعدما ذكر المؤلف خبر الشاتين اللتين أخذهما أبو اليسر وذهب بهما إلى معسكر محمد قال: إن هذه الحادثة التي لا محل للشك في صحتها تدلّ على أن جيش المسلمين في خيبر كان عبارة عن عصابة لصوص منظمة لا تتوقف عن كل غصب ونهب، وإنهم لم يحاربوا في خيبر حرب الجيوش الفاتحة.

قبل كل شيء نلفت نظر القارئ إلى قوله عن هذه الحادثة «إنها لا محل للشك في صحتها» فكم نفى وكم أنكر قبل هذا من الأخبار ما هو أوثق سنداً وأصح رواية من خبر هذه الحادثة ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الحادثة لا محل للشك في صحتها، لماذا؟ لأنها تدل (في زعمه) على أن جيش محمد كان في حرب خيبر عبارة عن عصابة لصوص منظمة، فقله هذا برهان على أنه غير نزيه في مباحثه عن تاريخ الإسلام.

ثم انظر أيها القارئ كيف تمسك بهذه الحادثة الصغيرة حتى أفرط في تشنيعها كل الإفراط، وتوصل بها إلى إنكار جميع الأعمال الحربية التي قام بها المسلمون من أولها إلى آخرها، وقال: إنهم لم يقوموا بحرب تسمى حرب الفاتحين، فلا ريب أن عبارته هنا تدل على أنه ليس على (الحياد) في المسائل التي يسجلها باسم التاريخ.

أما نحن فنقول: من القواعد المقررة في الحروب حتى في زماننا هذا أن كل جيش محارب يحق له أن يستبيح ما في حيازة الجيش الآخر المحارب له من عتاد وأرزاق وغيرها. فإذا رأى جيش في زماننا أرزاقاً تنقل إلى عدوه الجيش الآخر، اليس له أن يأخذها إذا تمكن منها؟ بل والله إن له أن يأخذها أو يتلفها إذا تمكن منها والحادثة التي نحن بصدها ليست إلا شيئاً من هذا القبيل، غاية ما هنالك أن

الذي صادف أغنام العدو كان رجلاً واحداً من الجيش فلم يستطع أن يأخذ أكثر من شاتين، فهل تستحق هذه الحادثة كل هذا التشنيع؟

نعم! نحن نشارك المؤلف في قوله إن هذه الحرب لم تكن حرب حصار بل كانت مناوشات ومبارزات تقع بين الفريقين وكانت الحرب بينهما سجالات، وإلا فلو كانت حرب حصار لما استطاع اليهود أن يخرجوا أغنامهم إلى مرعاها ولما تركهم المسلمون يخرجونها. ومما يدعو إلى العجب أن جيش المسلمين كانوا في مجاعة حتى أكلوا لحم الحمر الأهلية كما هو مذكور في كتب السير، وكما ذكره المؤلف أيضاً، فلماذا لم يستولوا على هذه الأغنام كلها عندما رأوها، والظاهر أن جيش المسلمين لم يرَ هذه الأغنام ولم يصادفها وإنما صادفها رجل واحد منهم فما استطاع أن يأخذ منها إلا شاتين.

وهناك خبر الأسود الراعي الذي كان أجيراً لرجل من اليهود في خيبر يرعى غنمه وكان عبداً حبشياً يسمى أسلم، وقيل اسمه يسار فقد ذكر الرواة أن هذا الراعي جاء إلى رسول الله وهو محاصر خيبر والغنم التي يرعاها كانت معه، فقال: يا رسول الله إن أسلمت فماذا لي؟ قال: الجنة فأسلم. وقال: يا رسول الله إني كنت أجيراً لصاحب هذه الغنم فكيف أصنع بها؟ وفي لفظ إنها أمانة. فقال له رسول الله: اضرب في وجهها فإنها سترجع إلى ربها، فأخذ الراعي حفنة من حصاة فرمى بها في وجهها فرجعت حتى دخلت الحصن. كما في السيرة الحلبية. فهذا الخبر يدل على خلاف ما يقول المؤلف، ولكنني أشك في صحته إذ لو صح لاحتازها المسلمون ولم يتركوها ترجع إلى الحصن فإن ذلك من قواعد الحرب ولا سيما حرب الحصار.

تعليق على نوط ١ ص ١٢٧ المجلد الخامس.

نَدَّد المؤلف هنا بزواج محمد بصفية تنديداً لا نريد أن نناقشه عليه سوى أنا نقول: إن كل واحد من البشر مهما كان عظيماً شريفاً فإنه يفعل مثلما فعل محمد، ومن أنكر هذه الحقيقة كان إما ناقص العقل أو الخبرة، وإما مكابراً يجادل بالباطل ولله در أبي العلاء إذ قال:

وأشرف من ترى في الناس قدراً يعيش الدهر عبداً فم وفرج
يتساوى البشر كلهم في الانقياد إلى الغريزة الجنسية، وعدم التمالك عنها إذا
عنت لهم، اللهم إلا من كان عليلاً من هذه الناحية، وإن كان هذا الانقياد متفاوتاً
فيهم إلى درجات مختلفة، هذه هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومن حاد عنها
دون مخافة عار أو فتنة كان في حيدانه عنها إما كاذباً أو عليلاً كما قلنا آنفاً.
أما محمد فقد كان يتمالك عن الدنيا وما فيها إلا من هذه الناحية إلا أنه كان
معصوماً من أن يتجاوز فيها الحلال.

تعليق على رقم ٢٣ صفحة ١٩٢ المجلد السادس.

إن هذا الخبر الذي يقول المؤلف بأنه مصنوع قد وردت في سورة التحريم آية
تتضمنه، وقد فسرها المفسرون بهذا الخبر المصنوع على زعم المؤلف. أما الآية
فهي: ﴿وَإِذْ أَسْرُ النَّبِيِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا عَرَفَ
بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ...﴾.

إن هذه الآية صريحة في أن الحديث الذي أسره النبي إلى بعض أزواجه
يتضمن جزأين من الكلام أي يتضمن حديثين كما هو ظاهر من قوله «عرف بعضه
وأعرض عن بعض» فما هما هذان الحديثان؟

قال المفسرون: إن هذين الحديثين هما حديث مارية وإمامة الشيخين أبي بكر
وعمر. قالوا والمعرّف هو حديث الإمامة والمعرض عنه هو حديث مارية.
واستندوا في ذلك إلى أخبار الرواة وقد رووا أن النبي قال لحفصة لما أفشت السر
إلى عائشة «ألم أقل لك اكنمي علي؟» فقالت «والذي بعثك بالحق ما ملكت نفسي»
أي فرحاً بالكرامة التي خص الله بها أباه.

فإذا كان المؤلف ينفي ما ذكره الرواة من حديث الإمامة بقوله: إنه حديث
مصنوع فما عليه إذن إلا أن يبين لنا ما هو المعرّف وما هو المعرض عنه المذكوران
في الآية. وإلا فمجرد قوله «بأنه مصنوع» لا تتم به معرفة الحقيقة في هذه المسألة.

نعم ادعى بعضهم أن في الآية قراءة أخرى وهي «عرف بعضه» بالتخفيف لا
بالتشديد، قالوا (وعرّف) هنا بمعنى جازى عليه، وذلك من قولهم للمسيء،
لأعرفن لك ذلك وقد عرفت ما صنعت، قالوا: وكان جزاؤه تطليقه حفصة.

وهذا القول ضعيف من وجهين أحدهما أن هذه القراءة غير مشهورة وهي مع ذلك لا تنفي القراءة الأولى المشهورة، فتبقى القراءة الأولى مبهمة غير معلومة أيضاً إن صحت القراءة الثانية. والوجه الثاني أن (عَرَفَ) في أصل اللغة لا تستعمل بمعنى مجازي إلا على طريق المجاز. فقول القائل للمسيء «لأعرفن لك ذلك» يراد به التهديد والإيعاد المستلزم للجزاء، والآية مسوقة للإخبار لا للتهديد.

تعليق على بعض ما جاء في المجلد العاشر.

لا ريب أن الفتوح العربية الإسلامية جديدة بأن تعدّ من خوارق الأمور التي يندر أو يتعذر وقوع مثلها في تاريخ الأمم، لأن العرب الذين كانوا في جاهليتهم «كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله»، لما قام محمد فدعاهم إلى الإسلام ووحدهم به وحدة لا تقبل الانقسام سارت جيوشهم زاحفة إلى الشرق والغرب. فلم تمضِ عشرون سنة بعد وفاة محمد حتى فتحوا من البلاد ما لو أراد الإنسان في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه للسير أسرع من الجمل أن يسبح فيها سياحة متفرج لا فاتح لما كاد يستطيع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة.

ولكننا نرى المؤلف يحاول بكلامه في هذا المجلد من كتابه أن يُزري بعظمة هذه الفتوح، وأن يحطّ من قدرها حيث أطال الكلام في بيان الانحلال الذي كان متفشياً في دولتي الفرس والروم في ذلك الزمان وفي بيان ما كان قد دبّ فيهما من الضعف والوهن لكي يجعل ذلك من الأسباب التي سهلت للعرب أن يفوزوا بالنصر في حروبهم المؤدية إلى تلك الفتوح. حتى أنه قال في كلامه رقم ١٣٠ صفحة ٢٠٦ ما حاصله: «لو أن محمداً جاء بالإسلام قبل قرن أو أكثر من قرن (أي قبل انحلال دولتي الفرس والروم) لكان كسرى أنو شروان يستطيع أن يرذ بكل سهولة تلك الزخوف الوحشية (كذا) على أدبارها».

أما نحن فنقول: كل من لازم الإنصاف وكان محايداً غير منحاز إلى جانب دون آخر يرى كلام المؤلف هذا مخالفاً للحق كل المخالفة. ذلك لأن أمارات الانحلال وإن كانت بادية في أمور هاتين الدولتين فإن كل واحدة منهما كانت لم تزل على جانب عظيم من القوة والسطوة، يدل على ذلك ما كان بين هاتين

الدولتين في عهد البعثة النبوية من الحروب الدامية والوقائع العظيمة، فإن الجيوش الجرارة المنظمة والمجهزة بأكمل العدد والعتاد كانت تزحف من إحداهما على الأخرى، وكانت الحرب بينهما سجلاً، فتارة يكون النصر فيها لأولئك وتارة لهؤلاء.

على أن الضعف والوهن اللذين كانا قد دبّا في هاتين الدولتين كما يقول المؤلف مهما كان نوعهما ومهما كان مقدارهما فإنهما لم يجعلا هاتين الأمتين من الوجهة المادية أضعف وأوهن من الأمة العربية التي لم تكن تملك من أسباب القوة في حروبها الدينية سوى البعير والسيف والرمح.

نعم! كانت للعرب قوة لم تكن لهاتين الدولتين ولا لغيرهما من الدول في ذلك الزمان، كانت للعرب قوة معنوية تضمحل دونها القوى المادية، ألا وهي قوة الإيمان بالله وبمحمد رسول الله. ذلك الإيمان الذي جعلهم في وحدة لا تفرقها الأهواء، ولا تفلها الخطوب والأرزاء، وجعل لهم غاية يرون الموت دونها سعادة أي سعادة، ولا ريب أن هذه القوة لم تحصل لهم إلا بالإسلام الذي جاءهم به محمد. فهم بهذه القوة، نعم بهذه القوة فتحوا تلك الفتوح التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، ولكن انظر إلى المؤلف (عفا الله عنه) ماذا يقول في هذه الفتوح؟

أفاض المؤلف في بيان العوامل والأسباب التي دعت الأمة العربية في العصور القديمة إلى الهجرة من بلادها، وذكر ما حدث في بلاد العرب بمرور الزمان من التغيرات الإقليمية التي عادت بسببها بلاد العرب غير صالحة للحياة السعيدة بما عم أرضها من قحولة ويبوسة، ثم تكلم عن هجرة العرب الأولين، وعن نقلهم وانتشارهم في البلاد، وجعل هذه الهجرة مستمرة إلى أيام الفتوح العربية الإسلامية، كما جعل تلك الفتوح نتيجة من نتائجها.

فالفتح الإسلامية في زعم المؤلف مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في العصور قبل الإسلام، وقال ليست هي مسببة عن الإسلام إلا في الدرجة الثانية، وأما في الدرجة الأولى فسببها والباعث عليها هو الهجرة القديمة ليس إلا وحتى قال في كلامه رقم ١١٧ صفحة ١٥٩ إن الفتوح العربية

الإسلامية لم تكن إلا هجرة مسلحة دخلت في دائرة الإمكان بواسطة الحكم المطلق الذي أسسه محمد، ثم قال: إن العوامل والأسباب التي ساقى أجداد العرب إلى الفتوح قبل التاريخ هي نفسها أيضاً ساقتهم في هذه المرة الأخيرة إلى ما فعلوه من خوارق الأمور في فتوحهم.

وليس قوله هذا بصحيح، لأننا إذا قطعنا النظر عن الفتوح التي يزعمها وينسبها إلى أجداد العرب قبل التاريخ، ونظرنا إلى استمرار هجرتهم بعد التاريخ في قرون عديدة متوالية رأينا هذه القرون العديدة المتوالية خالية من الفتوح العربية رغم استمرار هجرة العرب فيها. فإذا كانت الفتوح الإسلامية مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في القديم كما يقول فلماذا خلت تلك القرون العديدة من الفتوح التي أسبابها وعواملها موجودة طوال تلك القرون وكيف تخلف المسبب عن سببه في تلك القرون؟

فإن قال: إنما خلت تلك القرون من الفتوح لأن الهجرة العربية فيها لم تصادف مثل ما صادفته في أيام محمد من الحكم المطلق الذي أسسه هو لها، قلنا: إذن يكون الحكم المطلق الذي أسسه محمد هو السبب الرئيسي للفتوح الإسلامية وتكون الهجرة العربية من مقوياته ومن عواضده كما هو ظاهر عند أقل تأمل. والمؤلف يقول بالعكس، والفرق بين الحقيقة وبين ما يقوله هو بعيد جداً.

فالحق الذي لا مرية فيه هو أن الإسلام كان في الدرجة الأولى هو السبب المؤدي إلى الفتوح الإسلامية وأنه لولاه لما كانت نهضة عربية، ولا فتوح إسلامية، وذلك لأن الإسلام كما قلنا سابقاً جمع العرب بعد أن كانوا متفرقين، وألف بينهم بعد أن كانوا متعادين متناكرين، وأوجد فيهم وحدة لا تقبل الانقسام وجعل لهم غاية لا يرون السعادة الخالدة إلا في الموت دونها. نعم! يجوز أن تكون الهجرة العربية التي يذكرها المؤلف من مقويات الإسلام في تسببه أسباب الفتوح الإسلامية ومن عواضده، وأما القول بالعكس فمخالف للواقع وبعيد عن الحقيقة.

وإذا أنكر علينا المؤلف وجود الوحدة وجوداً عاماً بين العرب في حياة محمد فلن نستطيع أن ينكر حصولها وتعامها بعد وفاته في أيام أبي بكر الذي كبح جماح الردة، وأيام عمر الذي تمت على يده الفتوح الإسلامية في الشرق وفي الغرب.

وهذا آخر ما أردنا تعليقه على كتاب «التاريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي السنيور لثونا كايثاني، وهو (والحق يقال) كتاب جليل يستمد مباحثه من مصادر كثيرة قديمة وحديثة لا يتيسر الحصول عليها لكل أحد، ولا أكتفني به من المعجبين المعترفين له بالفضل وسعة الاطلاع وبراعة التمهيص والتحقيق في المسائل العلمية ولا أؤاخذه إلا بتسرعه أحياناً في الحكم وأخذه بالظن في مسائل يجب التحقيق وتدقيق النظر فيها قبل البت بالحكم عليها، ويؤسفني أنني أشتم منه في بعض أقواله رائحة الانحياز إلى جانب دون آخر مما لا يناسب مواقف أهل العلم تجاه الحقائق العلمية.

ونختم هذه الرسالة بكلام له قاله في المقارنة بين المسيحية والإسلامية نذكره بلا تعليق عسى أن يكون عبرة لمن يعتبر من المسلمين في هذا العصر، قال لا فض فوه:

كانت المسيحية التي نشرها الحواريون ديناً عبرانياً خاصاً باليهود ولم تكن ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم، حتى جاء بعد ثلاثة قرون ونصف «سن بول» المصلح الشهير فأخرجها مما هي فيه من ضيق وجمود، وجعلها كما يراها اليوم ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم. فالمسيحية اليوم إنما هي من أثر المسيحيين الذين دانوا بها وأصلحوها حتى جعلوها بشكل يوافق احتياجاتهم الحيرية.

أما الإسلامية فلم يظهر لها من الحظ والجد ما ظهر للمسيحية، إذ لم يقم في أهلها من يكون ذا جرأة ودهاء فيصلحها كما أصلح «سن بول» المسيحية.

ثم قال: إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغمضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتها محمد، وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود، أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين.

وقال: إن الحقيقة والإنصاف يدعواننا أن نقول بأن حالتها الابتدائية هذه كانت أحسن حالة موافقة لحياة المسلمين في زمان محمد، وكذلك يجب أن نقول بأنهم

لو خرجوا بها عن طورها الأول في ذلك الزمان لماتت هي أو (على الأقل) صفحاتها السياسية وهي في مهدها .
هذا ما ذكرناه عن المؤلف ليعتبر به المسلمون فهل من معتبر؟ .

كاتبه

معروف الرصافي

الأعظمية في ٢٧ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

تعقيبات وتعليقات

بقلم دريني خشبة

ذهب الرصافي في تعليقاته إلى أن وحدة الوجود هي شيء لم نعرفه الدنيا قبل الإسلام، وأن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) هو أول من عرفها، وأنه لم يذكر شيئاً منها لأصحابه إلا ما لمح به منها لأبي بكر وإن يكن قد أشار إليها في القرآن ثم ظلت مجهولة حتى القرن الثاني من الهجرة حينما جهر بها المتصوفة الذين يعدهم الأستاذ وحدهم فلاسفة المسلمين (ص ١٣ - ١٤).

قبل أن نخوض في هذا الحديث الذي لم نكن نؤثر أن نعرض له لو لم يدع الأستاذ الرصافي جميع المسلمين إلى الأخذ به عاتباً عليهم أخذهم بظاهر ما آتاهم الرسول به وعدم فهم ما قاله «محمد» في القرآن على أصله مستشهداً على غفلة المسلمين بكلامهم لمستشرق إيطالي جاهل يقول: «إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتتها محمد وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين...» ص ٢٠٣ داعياً لهذا المستشرق بالآ يفرض الله فاه لقوله هذا الكلام... فض الله فاه وأفواه الزنادقة أجمعين!.

لولا هذا اللغو الذي يدعوننا الرصافي إليه ولولا أنه طبعه في كتاب وزعه وأهدى منه لما آثرنا أن نخوض في إفك نهانا رسول الله عن الخوض فيه حتى لا

نهلك... ولكن ما الحيلة ونحن نرمى بالجمود والدعوة إلى الحجر على حرية الفكر إذا دعونا إلى محاربة هذا البهتان الذي شاع في الدولة العباسية فكان في شيوعه القضاء على أمجاد المسلمين الفكرية والسياسية.

قبل أن نخوض في هذا الحديث إذن نحب أن نعود بالأستاذ الرصافي هذه الله إلى ما قبل الإسلام بقرون عشرة أو نحوها... لنعرض ما كان يراه فلاسفة اليونان في هذا الوجود وذلك منذ أن بدأت الإنسانية تتفلسف تلك الفلسفة التي نمقتها وإن تكن هي التي هدتنا إلى الله خالق كل شيء... المحيط بكل شيء الهادي إلى سواء السبيل، وسنجهتهد ألا نلتوي بالقارئ في مهامه تلك الفلسفة اليونانية التي تصور لنا أخصب نضال فكري في التاريخ للاهتمام إلى الحق، ومع ذلك فلم يفز الحق منها بشيء. وسنرى أن اليونان فكروا في وحدة الوجود وأن مشكلات هذه الوحدة كانت تتعقد في رؤوس فلاسفتهم تعقداً يقف عند أصول مضحكة لأنها مزيج من جبلة الرجال ومن الخبط في ظلمات لم يحن الحين للتفكير الإنساني أن يستجلي أسرارها، ومع أنه من الجراءة أن نلخص هذه الأفكار المتضاربة في عمود أو عمودين من أعمدة هذه المجلة، إلا أننا مضطرون إلى ذلك لنضحك آخر الأمر على وحدة الوجود التي تملأ أدمغة متصوفينا كما ضحكنا أياماً ونحن نكب على الفلسفة اليونانية نتأملها ونتدارسها عسى أن تهدينا إلى شيء نفرح به.

- ١ - فكر طاليس في نشأة الموجودات حية وجامدة فزعم أنها نشأت من رطوبة^(١) ولكن كيف نشأت؟ هذا ما لم يستطع طاليس أن يفسره.
- ٢ - ثم زعم تلميذه أنجزماندر أنها خلقت من مادة غير معينة ولا محدودة^(٢) وذلك بالانفصال عنها ثم قضى الله عليها بالفناء في تلك المادة ثانية للأنانية التي أبدتها في أن تكون لها حياتها المستقلة!
- ٣ - ثم زعم أنجزمينس أنها البخار (Vapour-arp) وأن الأشياء قد خلقت منه إما بالتكاثف (السحاب والماء والتراب) أو بالتخلخل (النار والشموس)!

(١) Moisture.

(٢) Infinite undefined.

٤ - ثم جاء فيتاغورس وأتباعه الذين اقتدوا بأورفيوس الموسيقي في تقشفه وزهده واتخذوا البياض شعاراً لهم وسعوا إلى تطهير النفس من أدران المادة بالتفكير الفلسفي فزعموا أن الأشياء قد خلقت من العَدَد (!!) وملأوا فلسفتهم بالألغاز التي لا يفهمها من ليس من طائفتهم .

٥ - ثم كان اجزنوفانس المنشد الذي ثار بأساطير هومر الإلهية ودعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله سمع وبصير كله بصر وعاقل كله عقل موجود في كل الوجود Omnipresent إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره وهو لذلك أول قائل بوحدة الوجود .

٦ - ثم جاء يارميندس فأنكر كل ما تدركه الحواس ولم يؤمن إلا بما يدركه العقل وذهب إلى أن كل شيء غير الوجود - الكينونة! - خداع ووهم لأن المحسّات كلها فانية والوجود وحده هو الأزلي الخالد إلا أنه عاد فاعترف بكريّة الوجود وأنه يشغل مكاناً، وفي ذلك اعتراف ضمني بمادة الوجود! .

٧ - ويؤيد الفيلسوف زينو ما ذهب إليه يارميندس وينكر الحسيات والتعدد والحركة (وسبحان واهب العقول) فكأنما العالم عند هؤلاء عالمان عالم الوجود المعنوي وعالم الوهم (اللاوجود) الحسي - أما ما هي العلاقة بين العالمين فلم يحاولوا تبيانها .

٨ - ويجيء هرقليطس فينقض آراء من تقدموه ويعترف بالتقاء عالمي الوجود واللاوجود بل بالتقاء المتناقضات كلها محتجاً بأن التناقض هو في نظرنا فحسب، ثم يرتقي أن العالم كله مخلوق من النار وأنه دائم التحول لا يثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وأن العقل الإنساني والحياة الإنسانية هما قبضة من تلك النار تشتعل بالحواس والتنفس - ودوام التحول هو دوام الاشتعال NUP إلى أعلى Way up إلى أسفل Way down إلخ .

٩ - ثم يأتي أمينزوكلس فيرد المخلوقات إلى أربعة جذور (عناصر): التراب والماء والهواء والنار، ويزعم أنها لا تتغير في طبيعتها وأن الذي يقوم بالاتصال

بينها هو الحب (الجاذبية) وأن الذي يقوم بالانفصال بينها هو البغض (التنافر) ويتناوب الحب والبغض تجمع العناصر وتفرقها إلى الأبد فمرة ينتصر الحب فيصير الكون كله مزيجاً وحدة وأخرى ينتصر البغض فتتفرق العناصر.

١٠ - وتأتي نوبة الذريين فيقول دمقريطس^(١) أن العالم يتركب من ذرات seeds يدفع بعضها بعضاً خبط عشواء (١١) فيناقضه أناجراجوراس الذي يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي «العقل» أو ما يسميه Noos تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة غائية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق للآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها «وحدة الوجود» ومع ذلك فقد ظل أثنيّاً آخر الأمر.

١١ - يتولى «دور» السفسطائيين الذين يعنون بالحياة العملية ويهملون الفلسفة النظرية وزهدوا في المناقشة حول الآلهة. ويقول أحدهم «بروتاجورامس»: «إنني لا أستطيع أن أستبين صورهم وأن حياتنا القصيرة لا تساعدنا على معرفتهم معرفة صحيحة لشدة الغموض الذي يكتنفهم!» وبهذا أثاروا الشكوك وزعزعوا العقائد وإن خدموا الثقافة خدمة جليلة.

١٢ - ويصلح سقراط ما أفسده السفسطائيون وينشئ نظرية المعرفة القائمة على الإدراكات العقلية والمعاني الكلية والتي جعلها أساساً للفضيلة كما جعل الجهل أساساً لكل الشرور وتجاهل عواطف المرء وشهواته فكانت نقطة الضعف في فلسفته التي ردت إلى الناس إيمانهم بالحقائق الخارجية على أساس ثابت غير الأساس القديم الساذج الذي هدمه السفسطائيون. وقد انقسم أتباع سقراط بعد موته إلى طوائف ثلاث فانصرف الكليون عن زخرفة الحياة وآثروا التقشف وزهدوا في العلوم والفنون بل دعوا إلى الجهل مكتفين بالفضيلة التي تكفل لهم السعادة! أما القورينيون فقد خالفوا الكليبيين في طريق الوصول إلى الفضيلة، ولم يروا السعادة في الزهد والتقشف بل رأوها في اللذة والاستمتاع بكل ما تصبو إليه النفس في حدود الاعتدال حتى لا تكون النتيجة شراً، وكلما كانت اللذة حسية كانت في

(١) أسقطنا من السلسلة أستاذة الفيلسوف ليكيوس وإن يكن هو صاحب النظرية.

نظرهم أضمن جلباً للسعادة من اللذة الذهنية، ولهم في شرح الملذات كلام طويل عجيب. أما الميجاريون فقد نشدوا السعادة - أعني الفضيلة - في حياة التأمل والمعرفة في التعمق الفلسفي واستكناه حقيقة هذا الوجود.

١٣ - ثم كانت نظرية المثل التي قال بها أفلاطون وأن لكل شيء مثلاً من الكمال مجرداً من الحس يسعى إليه فهو المثل ذوات مستقلة عن الأشياء لها وجود قائم بنفسه وجعل مثال الخير أساس جميع المثل. ومع أن أفلاطون يعترف بوجود إله خلق العالم ويمسكه ويدبر أموره فهو يتردد بين الوجدانية والتعدد ولا يحدد العلاقة بين الله ومثال الخير. والعالم عند أفلاطون عالمان: عالم الحقيقة وهو عالم المثل وعالم الظواهر وهو هذا العالم المحس وهو صورة لعالم المثل، ثم هو يؤمن بالتناسخ فيفقد النفس السعيدة إلى عالم المثل وتبقى فيه حقبة ثم تعود فتحل في إنسان آخر فإن كانت شقية عذبت قليلاً ثم حلت في جسم مخلوق وضيع. والسعادة عند أفلاطون هي الإحاطة بعالم المثل وفهم العلاقة بين المحسوسات والتمتع بالمتع البريئة ثم تحصيل أكبر قدر من الثقافات. وترانا من أفلاطون أمام ثالث عجيب، المادة والمثل والله، وكلها قديم وهذا هو الضلال.

١٤ - وقد نقد أرسطو نظرية المثل وهدمها من أساسها لما خلق أفلاطون من هذا العالم الخيالي الذي يوازي هذا العالم المدرك ولأنه لم يستطع تعليل كليهما ولا تعليل الحركة في العالم الثاني. وقد رأى أرسطو أن سبب هذه البلبلة في أفكار الفلاسفة هو عدم وجود قواعد ثابتة تضبط أفكارهم وكلامهم فاخترع المنطق لهذا الغرض. وقد عرض لمسألة الله وخلق العالم فنفى الزمنية بينهما بل جعلهما مقترنين اقتران المقدمة بالنتيجة فلم يكن الله أولاً ثم كان العالم، وبهذا كان العالم قديماً عند أرسطو... والله عنده هو الكمال المطلق والعلة الصورية الغائية التي تحرك هذا العالم بجذبه إليه، وهذا هو الترقى اقتراب العالم من الكمال المطلق... وما دام العالم قديماً فهو لا أول له... وكذلك لا نهاية له... واضطرب أرسطو في تصور ذات الله هل له وجود مستقل مشخص أم ليس له هذا الوجود الم مشخص المستقل؟ فقول أرسطو مرة إن الله يحيا في سعادة أبدية وإنه هو الوجود المطلق يدل على التشخيص والوجود المستقل ولكن تعبيره عنه مرة أخرى

بأنه هو الصورة المجردة يعني أنه من مادة لا وجود لها... وعلى هذا فلا وجود له إلا هذا الوجود المعنوي وليس بعد هذا اضطراب في فلسفة المعلم الأول الإلهية، أما فلسفته الطبيعية فسلمية لا غبار عليها إذ تتبع هذه الفلسفة نشوء العالم من الهيولى إلى الصورة وإن فضله دروين في هذا الباب.



وبعد، فكيف بعد هذا العرض السريع لهذه الناحية من نواحي الفلسفة اليونانية يزعم الأستاذ الرصافي أن وحدة الوجود هي شيء إسلامي بحث لم يعرفه إلا محمد ثم فلاسفة المتصوفة المسلمين بعد محمد بقرن أو قرنين من الزمان؟!.

ثم ماذا أضاف الفلاسفة اليونانيون من الهلكة والتخبط من لدن طاليس أول فلاسفتهم إلى أرسطو أعظم مفكريهم، بسبب القول باندماج الله في العالم أو العالم في الله إلا من هدى الله!

أما الرد على الأراجيف التي تنشأ عن هذا الإفك فليس هذا أوانه^(١).

(١) نُشرت في مجلة الرسالة، العدد ٥٧٢ الصادر يوم الاثنين ١٩ يونية (حزيران) سنة ١٩٤٤ بعنوان «رسائل التعليقات للرصافي - وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية» (عبد الحميد الرشودي).

وحدة الوجود والأستاذ دريني خشبة

بقلم معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في مجلة «الرسالة» المصرية أربع مقالات متتاليات تعقب بها «رسائل التعليقات» للرصافي وفند بعض ما جاء فيها من أقوال، ونحن هنا لا نريد أن نعرض إلا لمقاله الثالث فقط المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة أما مقاله الأول والثاني والرابع فنضرب عنها صفحاً لأنها خارجة عن حدود آداب البحث والنقد، والظاهر أنها مكتوبة لغرض آخر غير هذا النقد الذي لا نشك في أن الأستاذ خشبة يعرف حدودها فلا يتعداها كما يعرف حقوقها فيرعاهها، وواجباته فيؤديها إذ وجه إلى الرصافي تهمة هو بريء منها، ونسب إليه أقوالاً لم يقلها، وكل ذلك يدل على أنه لم يقرأ رسائل التعليقات وإنما تصفحها سريعاً بلا إمعان ولا تثبيت ولم ينقل عبارات الرصافي بنصوصها بل ذكرها ناقصة مقتضبة ومشوهة واكتفى بالإشارة إلى عدد صفحاتها، ولا شك أن الناقد النزبه لا ينظر في المساوئ فقط بل في المحاسن أيضاً، وقد تعدد في تعابيره القدح والشتم مما لا يليق بأقلام النقاد العارفين إلى غير ذلك مما يدل على أنه لم يقف فيما كتبه موقف الناقد بل موقف الطاعن الحاقداً لسبب لا نعلمه نحن بل هو.

وأما مقاله المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة فإنه قد ترجم فيه للقراء أقوال القدماء من فلاسفة اليونان حول وحدة الوجود كما يزعم هو ليثبت بها أن نظرية

وحدة الوجود قديمة وأنها ليست بإسلامية محضة كما يقول الرصافي، فعلى ذلك نقول: كان يجب على الأستاذ أن يذكر أولاً نظرية وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف كما ذكرها وصورها الرصافي في رسائل التعليقات، ثم يأتي بعد ذلك بأقوال فلاسفة اليونان لكي يعلم القراء أين تقع هذه الأقوال من وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي، ولكنه لم يفعل ذلك بل أهمل ذكرها فكان، بسبب ذلك، قراء الرسالة في حكمهم كالقاضي الذي سمع رد المدعى عليه من دون أن يسمع دعوى المدعي ولا ريب أن ذلك مخالف لآداب البحث والنقد.

ولنذكر وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي في تعليقاته ثم نذكر تلك الأقوال ونقارن بينها لكي نرى أين هذه من تلك.

وحدة الوجود عند الصوفية

يعبر الصوفية عن ذات الله «بالوجود الكلي المطلق اللانهائي» ويقولون بأنه لا وجود غيره وأن هذه الكائنات ما هي إلا مظاهر وصور للوجود الكلي قائمة به فليس لها وجود غير الوجود الكلي، ويشبهون ذلك بأعواج البحر فكما أن الأعواج ليست سوى مظاهر وصور قائمة بالماء وكما أنها لا وجود لها غير وجود الماء، كذلك هذه الكائنات بالنسبة إلى الوجود الكلي.

هذا مجمل ما يقال في تصور وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف ويمثلونها بقولهم لا وجود إلا الله وهم فيها مستمدون من الآيات القرآنية كما هو مذكور بالتفصيل في رسائل التعليقات.

ما يقوله فلاسفة اليونان

لقد ذكر لهم الأستاذ خشبة أقوالاً كثيرة وكلها بعيدة عن وحدة الوجود فلا نعرض إلا لأقربها حوماً على الوحدة التي يقول بها أهل التصوف، وإذا ثبت بطلان هذه ثبت بطلان غيرها بطريق الأولى فنقول:

ذكر الأستاذ في رقم (٥) أقوال (أجرو فانس) الذي دعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله وبصير

كله بصير وعافل كله عقل... موجود في كل الوجود إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره. قال الأستاذ وهو في ذلك أول قائل بوحدة الوجود.

فنعول إن القول بالحلول ينافي وحدة الوجود كل المنافاة لأنه بحكم الضرورة يقتضي حالاً ومحللاً فيه فيكون الوجود وجودين لا وجوداً واحداً. فكيف يكون الله حالاً في العالم ويكون ليس شيئاً غيره؟

والصوفية ينكرون الحلول أشد الإنكار ويرون القول به كفراً بوحدة الوجود فالعالم عندهم ليس له وجود حقيقي غير الوجود الكلي فهو قائم به ومظهر من مظاهره ليس إلا وكذلك الموجة في البحر فإن الماء لا يكون حالاً في الموجة لأن الموجة لا وجود لها وإنما هي صورة قائمة بالماء.

فإذا كان الأستاذ خشبة يرى قول هذا الفيلسوف اليوناني منطبقاً على وحدة الوجود فهذه ليست بوحدة الوجود التي قال بها الصوفية في الإسلام.

ثم نقل الأستاذ في رقم (١٠) بعض أقوال الذريين من فلاسفة اليونان فذكر عن (أناجزاجوراس) أنه كان يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي (العقل) تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة عالية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق الآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود.

فنعول حق لنا أن نتمثل منا بالمشال القائل (صرحت بجدان) فإن قول هذا الفيلسوف مصرح عن وجودين قديمين فأي معنى يبقى لقوله في الجملة الأخيرة: (وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود) وكيف يصح تأليف الوحدة من وجودين قديمين وكيف يصح من الأستاذ أن يعتبر هذا الفيلسوف قائلاً بوحدة الوجود. نعود هنا فنقول إن الصوفية يقولون بالوجود الكلي المطلق اللانهائي وأنه لا موجود في الحقيقة سواء وإن جميع الكائنات ليس لها وجود حقيقي مستقل عن الوجود الكلي وإنما هي مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به قيام صور الأمواج بماء البحر.

نكتفي من تلك الأقوال التي ذكرها الأستاذ بهذين القولين تاركين التعرض لغيرهما لأنهما يحومان بعض الحوم حول نظرية وحدة الوجود وإن كان ما بينهما بون بعيد جداً.

هذا ما نريد أن نقوله الآن للأستاذ خشبة وقد بقي أمران لا بد من التعرض لهما، الأول أننا نرى الأستاذ خشبة في مقالاته يتهم الرصافي بأنه (يدعو إلى دين جديد) فعلى هذا نقول:

إن الرصافي في رسائل التعليقات لم يجرى مقررأ لمبدأ ولا واضعأ لمذهب وإنما تكلم عن وحدة الوجود التي قال بها كبار الصوفية من قديم الزمان فأوضحها وشرح غوامضها وكشف النقاب عن وجهها وهو في كل ما قال عنها متتهج مناهج الصوفية الذين يعبر هو عنهم «بفلسفة الإسلام».

سلوا من شئتم ممن عرفوا الرصافي من قريب أو بعيد، هل ادعى التصوف أو هل تظاهر به فإنكم لا تجدون من يجيبكم بنعم . على أنكم لو كنتم قرأتم رسائل التعليقات بإحاطة واستقصاء لعلمتم أن الرصافي يخالف الصوفية في بعض أقوالهم وينكر عليهم بعضها وإن وافقهم في كثير منها ولا سيما وحدة الوجود.

فالرصافي لم يتكلم في رسائل التعليقات عن وحدة الوجود دعاية للتصوف وإنما تكلم عنها بمناسبة مطالعة كتاب «التصوف الإسلامي» للدكتور زكي مبارك بقصد الاستفادة منه لأنه منذ أيام الصبا مولع بمباحث التصوف وإن لم يكن هو من الصوفية .

ولذا كان هذا هكذا فماذا يريد الأستاذ بقوله إن الرصافي يدعونا إلى دين جديد، وأي دين يعني وكل من قرأ رسائل التعليقات علم أن الرصافي غير داع إلى شيء وإنما هو فيما كتبه هناك موضح وشارح ومفسر لا غير، ولكن الأستاذ أراد التهويل والتشنيع عند العامة فقال هذا القول المخالف للحقيقة من دون مبالاة فاللهم غفرأ.

الثاني: يظهر من الكلمة الأخيرة التي كتبها الأستاذ خشبة في الرسالة ردأ على رسائل التعليقات أنه يتهم الصوفية أهل وحدة الوجود كلهم لا الرصافي وحده،

بأنهم زنادقة وأنهم إباحيون وأنهم مثل القورنيين من تلامذة سقراط ينشدون اللذة واللذة الجنسية الخسيسة على وجه الخصوص «وأنهم يقولون بأن الهداية والضلال واحد وأن التقى والدعارة صنوان وأن المصير واحد». إلى غير ذلك من الأقوال التي ذهبت مشرقة والصوفية مغربون وهم منها بريئون وعنهما بعيدون.

إن في هذه الأراجيف دليلاً آخر على أن الأستاذ لم يقرأ رسائل التعليقات بل مرّ بها الخطفى فثارت به حميته الدينية لا ثقافته العلمية فأخذ يقول هذه الأقوال جزافاً ويرمي الكلام على عواهنه رمية دون تأني ولا تثبت.

ولننظر في الذي دعا الأستاذ إلى هذه التهم ما هو فنقول: لما كان الصوفية يقولون بأن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأنه لا باطل إلا المحال كما هو مذكور في رسائل التعليقات تساوت عندهم المتضادات فالشر كالخير والضلال كالهدي كلاهما حق لأنه واقع ولو كان باطلاً لما وقع لأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع. ولكن هذا التساوي في المتضادات إنما هو بالنسبة إلى الوجود الكلي أي إلى ذات الله بالنسبة إلينا، فذات الله في رأيهم لا يصدر عنها الباطل بل كل ما صدر عنها فهو حق وهم يستدلون على ذلك بآيات من القرآن كما هو مذكور في رسائل التعليقات.

فإن كان الأستاذ خشية ينكر عليهم هذا الرأي فما عليه إلا أن يذكر دليلهم ثم ينقضه بدليل مثله أو خير منه وأن يفسر لنا الآيات التي استدلوا بها تفسيراً يبطل به رأيهم وحينئذٍ نشكر له ذلك شكراً جزيلاً ويكون هو أيضاً في غنى عن اتهامه إياهم هذه التهم المنكرة بغير حق.

ولا بد أن الأستاذ خشية قد قرأ كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك واطلع على ما نقله عن الجيلاني من أن الله هو الهادي وهو المضل وأن الضال متحقق بصفة الضلال كما أن المهتدي متحقق بصفة الهداية وأنهما أمام الله سواء كما هو مذكور في رسائل التعليقات أيضاً. وهذا صريح في أن تساويهما إنما يكون أمام الله أي بالنسبة إلى الله لا بالنسبة إلينا.

إلا أن الدكتور زكي مبارك حفظه الله لم ينتبه إلى أن هذا التساوي إنما هو

بالنسبة إلى الله فقط ، فلذا أخذ في كتابه يتخوف منه على الشريعة والديانة والدولة والقوانين والأنظمة بما هو مذكور في كتاب التصوف الإسلامي ، ولا حاجة إلى ذكره هنا ، ونحن في رسائل التعليقات قد أوضحنا للدكتور زكي مبارك أن هذه المخاوف واقعة في غير محلها بما لا حاجة إلى تكراره هنا .

ولو أن الأستاذ خشية قرأ رسائل التعليقات واطلع على ما كتبناه في رد هذه المخاوف لما وجه هذه التهم إلى الصوفية الأبرياء ولعلم أن القول بتساوي المتضادات لا يصادم أحكام الشرع ولا يستلزم الفوضى ولا يجعل الدعارة في الناس كاللقوى ولا الرذيلة منهم كالفضيلة ولكن اتباع الهوى هوى النفس هو الذي حملة على هذا التهويل والتشنيع حتى نثل ما في كنانته من تهم منكرة على صدور هؤلاء الأبرياء .

ومن المعلوم أنه قد انتسب إلى الصوفية في الأزمنة الماضية أناس ليسوا منهم فكانوا ولم يزالوا في التصوف أدعياء وبالصوفية لصقاء وكثروا في البلاد حتى كانت لهم الزوايا والرباطات والخانقات وانتشرت بدعهم حتى كتب في ذمهم وتوهينهم بعض المتحمسين من علماء الدين كابن تيمية وابن القيم وغيرهما .

ولا ريب أن هؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النفير . وقد تكلم عنهم الرصافي في رسائله ونفاهم من التصوف واستخرج نفاوتهم من الصوفية فرماهم جانباً ، وقال : نحن إذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم هؤلاء وإنما نعني بهم رجالاً من الأصفياء الأبرار أولي النفوس الزكية والتفكير الحر القائلين بوحدة الوجود .

ولكن الأستاذ خشية قد أبى ضميره المدفوع إلا أن يخلط هؤلاء بهؤلاء ويجعلهم كلهم فئة واحدة ويوسعهم ذماً وثلباً ولا سيما القائلين بوحدة الوجود فإنه قد شدد عليهم النكير وشنع عليهم قولهم بوحدة الوجود كل تشنيع وعبر عنهم بالأنجاس ولم يستثن منهم أحداً حتى الجنيد وأمثاله ممن تقدموا عليه أو تأخر عنه . ولم يكتف بذلك حتى أخذ يذكر قراء الرسالة بما كتبه علماء الدين في الماضي من ذمهم وتوهينهم كان ذلك كأقوال من فلاسفة اليونان شيء لا يعلمه أحد إلا الأستاذ خشية .

ومما يدعو إلى الحيرة والعجب أننا لم نر في الأولين ولا في الآخرين من اتهم الصوفية بأنهم إباحيون يطلبون اللذة الجنسية الخسيسة في جميع أحوالهم حتى جاء الأستاذ خشبة فافتأت عليهم هذا الباطل الذي ليس فوقه من باطل .

إن كلمة الأستاذ خشبة الأخيرة قد هتكت ستار ضميره، وكل ما قاله عن رسائل التعليقات يدلّ دلالة واضحة على أنه لم يكن ناقدًا بل كان مشوهاً ومشنعاً، فهل كان هذا منه بدافع من تحمسه الديني أو كان بدافع آخر، وإلا فليس من آداب البحث والنقد ولا من المعقول أن يهرف (١) برسائل التعليقات كلا هذا (الهرف!) من دون داع إليه .

وآخر ما نقول هو أن الرصافي إنما يكتب للحقيقة لا لأغراض أخرى، فإن أصاب فله المن والفضل وإن أخطأ فأجره من الله مأمول وعذره عند كرام الناس مقبول .

في سبيل وحدة الوجود

بقلم الدكتور زكي مبارك

قرأت الكلمة الأخيرة للأستاذ دريني خشبة في الرد على الأستاذ معروف الرصافي وهي كلمة لا تتسق مع موضوع البحث لأن الأستاذ دريني سلك فيها مسلك التحدي للأستاذ الرصافي وذلك مسلك لا أرتضيه في مثل هذه الماجلات .

وسبب هذه المعارك يرجع إلى آرائي عن وحدة الوجود في كتاب التصوف الإسلامي وكان المنتظر أن أقول كلمة في الفصل بين أولئك المتخاصمين ولكني سكنت عن عمد لأن تلك المعارك اتجهت وجهة دينية مع أن نظرية وحدة الوجود نظرية فلسفية، والدين يلاقي الفلسفة في حين ويفترق عنها في أحيان .

كنت أستطيع أن أفصل بين أولئك المتخاصمين لأن كتابي سبب هذه الخصومة ولأنني شغلت نفسي بدرس هذه النظرية عدداً من السنين، ولكني رأيت أن أقف على الحياد لأن اشتراكي في المناظرة سيزيدها احتداماً إلى احتدام وسيسوقنا جميعاً إلى متاعب فكرية تزلزل العقول وتبلبل القلوب .

أنا حاضر لخوض هذه المعركة من جديد ولكن أين الميدان؟ سيتصدى للرد عليّ ناس لا يفهمون مرامي كلامي كالناس الذين زعموا أنني أنكرت إعجاز القرآن هي الآراء الباقية وإن قال بعض الخلق إنها من الكفر الموبق!

لن أعيد القول في نظرية وحدة الوجود إلا يوم أضمن أن ينظر الناس لحرية الرأي كما كان ينظر المسلمون إلى تلك الحرية في عهد ازدهار المدينة الإسلامية .

أما اليوم فأنا بائس من حرية الرأي فكل كاتب يحاول أن يكون واعظاً في مسجد أو راعياً في كنيسة كأن الفكر الحر من القيود لم يبقَ له مكان في هذا الوجود .

والذي يهمني في هذه الكلمة الرجيزة هو دعوة الباحث المفضل الأستاذ دريني خشبة إلى اجتياز عقبات هذه المساجلة بأسلوب لا يجرح الأستاذ الرصافي ولا يصور الباحثين المصريين بصورة المتعنتين .

وكنت وعدت بالرد على الأستاذ الرصافي وسأفي بما وعدت ولكن بالنجمل والترفق فما يجوز أن أجرح رجلاً شغل نفسه بتأليف كتاب يرذ به على كتابين من مؤلفاتي ، والأستاذ دريني يعرف أن الذوق هو خير ما دعا إليه الأنبياء .

والمودة الوثيقة التي أضمرها للأستاذ دريني توجب علي أن أدعوه إلى الاقتصاد في الغض من نظرية وحدة الوجود فهي نظرية عبقرية وهي خير ما جادت به قرائح الفلاسفة في تاريخ الفكر الإنساني ، وليس من السهل أن تنهدم بمقالات يؤازره فيها الأستاذ عبد المنعم خلاف ، وإن بلغنا الغاية في قوة الحجاج . أنا أحترم كل رأي يصدر عن عقيدة وإن أنكره عقلي ولا أحتقر غير الآراء التي تصدر عن الرياء .

ومن المؤكد عندي أن الأستاذ دريني والأستاذ عبد المنعم يصدران عن عقيدة في الغض من نظرية وحدة الوجود ، فأنا أنظر إلى ما يكتبان بعين المحب العطوف . فإن قال قائل : وكيف جاز أن أسكت عن تأييد هذه النظرية والأقلام تنوشها من كل جانب؟ فجوابي أنني قلت فيها كل ما أملك من القول في كتاب التصوف الإسلامي وأنا أكره الحديث المعاد .

وأنا أيضاً نقضت هذه النظرية بعد أن شرحتها في كتابي لأن طريقتي في التأليف تقوم على أساس الاستقصاء في موازنة الآراء .

وهناك مشكلة سكت عنها الأستاذ دريني وهي تأثير تلك النظرية في الحياة الإسلامية إن كان قرأ الفصل الخاص بالمذاهب النبوية في كتاب التصوف الإسلامي .

فما رأيه في هذه المشكلة وهي من كبريات المشكلات؟ سيدفع الأستاذ دريني ثمن المودة التي أضمرها لروحه اللطيفة والضمن هو دعوته إلى قراءة التصوف الإسلامي مرة ثانية ليرى كيف أقمت نظرية وحدة الوجود على أمتن أساس.

يسرني أن أساجل باحثاً له في نفسي منزلة الصديق الغالي ويسرني أن يتتصر في المساجلة فما لي غير الوصول إلى الحق ولو كان دليلي إليه أعدى أعدائي.

أنا أعلن إيماني بوحدة الوجود على نحو ما ذهبت إليه في كتاب التصوف الإسلامي ولن أرتاب إلا بالإقناع فهل تستطيع إقناعي أيها الصديق؟

يجب أن تعرف أنني سأقهرك على المشي فوق الأشواك وأني سأصل إلى إقناعك بما لم يقنعك به الأستاذ معروف الرصافي، أنت تهدد بالعودة من المصيف لتجتاح خصومك، وأنا أهددك بما ادخرت لعقلي وقلبي من هجير مصر الجديدة، فتعال إلى مساجلتي أيها الصديق الغالي. وأساس المساجلة أن نترك التفكير في أن نظرية وحدة الوجود تجني على العقيدة الإسلامية، وأنا أعتذر بالنيابة عنك للأستاذ معروف الرصافي وهو رجل أعفى نفسه في جميع أطوار حياته من الرياء وسيكون له في تاريخ الشعر والرأي مكان.

إنه رجل يعتذر عن الضعف بشيوخته فكيف تستطيل عليه بشبابك؟

سأرى ما تجيب به يا صديقي بعد عودتك من المصيف وإن كان لي سبيل إلى الهرب من مصاولتك، وهي أنني أستعد لشرح مسابقة الأدب العربي، فقد بدأتها في الرسالة منذ أعوام ومكانها في مجلة الرسالة وهو مكانها الأول، فإلى اللقاء بعد أسابيع.

حول وحدة الوجود فيما كتبه الأستاذ دريني خشبة

بقلم الأستاذ معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في العدد ٥٩١ من الرسالة مقالاً كرر فيه شتائمه السابقة لأهل وحدة الوجود عامة، وللرصافي خاصة، نحن هنا لا نريد أن نقابل تلك الشتائم بمثلها وإن كنا أقدر عليها من غيرها، لأننا نكره النزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

يقول الأستاذ خشبة: «كيف تكون الكائنات مظاهر لهذا الإله العجيب الذي يقول أنصار وحدة الوجود إنه لا وجود إلا له... أما هذه المخلوقات فهي باطل... وهي وهم... ولست أدري كيف يكون الرصافي وهماً وباطلاً... إلى آخر ما هنالك من أقاويل أرجف فيها...»

إن الأستاذ خشبة يتهم خصمه بنقيض اعتقاده، ويحمل كلامه على ضد مراده، ثم يؤاخذ على ذلك مؤاخذه إرذال وتشنيع، وهذا لعمر الله لم يعهد في تاريخ البحث والمناظرة لأحد قبل الأستاذ.

أنا لا أشك في أن الأستاذ لو قرأ في الصفحة ٢١ من رسائل التعليقات ما نقلناه عن محيي الدين بن عربي من كلامه حول ما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)» وما أوضحناه نحن وذكرناه هناك، لاحمز خجلاً من قوله إن هذه المخلوقات باطل وإنها وهم.

إن أهل وحدة الوجود يعطون الكائنات وجوداً لا يدركه الفناء لأنهم يرون وجودها ووجود الله واحداً وهذا هو كل ما يريدون من قولهم بوحدة الوجود، فالموجود في رأيهم واحد لا اثنان وهو الله ذو الوجود الكلي المطلق اللانهائي، وما هذه الكائنات عندهم سوى مظاهر للوجود الكلي وصور قائمة به كالأماج في البحر فإن الموجود في البحر واحد وهو الماء وما الأماج سوى مظهر من مظاهر الماء وصور قائمة به وليس للأماج وجود غير وجود الماء، ولا ريب أن وجود الأماج حق لا وهم من الأوهام.

والظاهر أن الذي حمل الأستاذ خشبة على جعله المخلوقات وهماً هو قولهم: إنه لا وجود إلا لله، ولو افترس الأستاذ جيداً لأدرك أنه لا يلزم من ذلك أن تكون المخلوقات وهماً ولنضرب له مثلاً أوضح من أمواج البحر: هرمأ مبنياً من الثلج فنسأل الأستاذ هل لهذا الهرم وجود غير وجود الماء؟ كلا! وهو مع ذلك حق لا وهم من الأوهام بل كل ما هنالك أنه غير قائم بذاته بل بالماء فهو من هذه الناحية يقال له باطل على طريق التشبيه أي كالباطل. وبذلك فسر محيي الدين بن عربي قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل إذ قال: «اعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل في حق من حيث الوجود ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم، وهذا معنى قول ما سوى الله باطل أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه».

ثم قال: (والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية ثم إذا أكمل عرفانه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد).

هذا ما قاله محيي الدين وأين هو مما قاله الأستاذ خشبة من أن هذه المخلوقات باطل وأنها وهم. ولا ريب أن شهود الحق والخلق معاً في آن واحد كما قال محيي الدين هو كشهود الماء والهرم الثلجي معاً في آن واحد، وهذه المرتبة عند الصوفية تسمى مرتبة الجمع كما هو مسطور في كتب التصوف فكما أن وجود الهرم الثلجي حق لا وهم وإن لم يكن له وجود غير الوجود الكلي أو غير

وجود الله، وكما أن هذا الهرم مظهر من مظاهر الماء وصورة قائمة بالماء كذلك المخلوقات كلها مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به فهي كهذا الهرم ليس لها وجود غير الوجود الكلي المطلق.

ليس من العيب عند الأستاذ خشبة أن يتهم الصوفية بضد ما يقولون ثم يشنع عليهم قولهم كل هذا التشنيع وكيف جاز للأستاذ أن يتغاضى عن فصل كتبناه تحت عنوان (الحق والباطل في رأي أهل التصوف) وقد صرحنا فيه بأن كل ما وقع فهو حق عند أهل وحدة الوجود وأنه لا باطل عندهم إلا المحال.

ومن شتائم الأستاذ خشبة للرصافي قوله: (إن الرصافي يرى أن القرآن من تأليف محمد بدليل ما دأب في ذكره من قوله قال محمد في القرآن الكريم).

فنقول إن هذا القول قد قال به بعض المشايخ من ذري العمائم عندنا في بغداد قبل الأستاذ خشبة وهو يدل على أنهم يجهلون اختلاف علماء الإسلام في القرآن هل هو المعنى أو المعنى واللفظ معاً، وأنه ذهب فريق منهم إلى أن القرآن هو المعنى القائم بذات الله دون الألفاظ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾ ولم يقل على سمعك حتى أن الإمام أبا حنيفة أجاز قراءة القرآن بالفارسية في الصلاة ثم إن هؤلاء اختلفوا في ألفاظ القرآن لمن هي فمنهم من قال بأنها لرسول الله ومنهم من قال بأنها لجبريل ومنهم من قال غير ذلك كما هو مسطور في كتب العقائد الإسلامية.

وأما الفريق الثاني فذهبوا إلى أن القرآن هو المعنى واللفظ معاً واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ والنطق يشمل المعنى واللفظ معاً. وأجاب الفريق الأول بأن (هو) في قوله ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ عائد إلى القرآن لا إلى المصدر المفهوم من (ينطق) وإذا كان الأستاذ خشبة لم يطلع على هذا فليقرأ ما كتبه الإمام السيوطي في الإتيان على الأقل.

وعلى القولين لكلا الفريقين لا يلزم من قول الرصافي (قال محمد في القرآن) كونه من تأليف محمد، أما على القول فلأن التأليف يشمل المعنى واللفظ معاً ولا

يكون للفظ فقط والقرآن هو المعنى الموحى من الله على قول هؤلاء فيكون معنى قولنا (قال محمد في القرآن) عبر محمد عن المعنى الموحى إليه من الله، وأما على القول الثاني فظاهر لأن قول محمد هو قول الله بدليل ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

ومن شتائم الأستاذ خشية قوله بأن الرصافي لا يرى معنى للبحث الذي يؤمن به المسلمون وجاء به القرآن الكريم.

فنقول سبحانه هذا بهتان عظيم إن الرصافي إنما قال عند الكلام عن البعث: (أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أفهم على كلام للصوفية في تخريجه على مذهبهم وتوجيهه) قال: (والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان وأن ليس للعقل فيه مجال، ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكبر منه وأبعد) قال: (ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن ﴿يؤمنون بالغيب﴾ فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها) وإنما قلنا له ليس للعقل فيه مجال لأن العقل البشري عاجز عن أن يدرك قيام الموتى من قبورهم شعناً غبراً ينفضون التراب عن رؤوسهم إلى ربهم ينسلون.

أما أنا فأعترف للناس أجمعين بأن عقلي عاجز عن إدراك حقيقة البعث على هذا الوجه، وإن آمنت به، فإن كان عقل الأستاذ خشية يستطيع أن يقيم لنا الأدلة العقلية والعلمية على ذلك فليتفضل فنحن له من الشاكرين وبهديه مهتدين.

ولكن كيف يستطيع ذلك وهو ينادي بأعلى صوته أنه مؤمن بالله وبرسوله إيماناً ساذجاً كإيمان العجائز، ولو كان في استطاعته إقامة الأدلة العقلية على البعث لما كان إيمانه كإيمان العجائز ذلك الإيمان التقليدي الذي يزلزله أدنى شك ويزعزعه أقل ريب.

وإلى القراء بعض فقرات مما كتبه الرصافي عند كلامه على البعث قال: ﴿وإن البعث مما لا تدركه العقول فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن

الغاية المقصودة هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء، ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً اجتنب الشرور وكفّ عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية». قال: «وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا لأن المؤمن به وبيوم الجزاء يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات». ثم قال: «وتالله إنني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية أنفع ولا أنجع ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان».

هذا ما قاله الرصافي في رسائل التعليقات من الكلام الذي أعرب فيه عن كل هذه المعاني السامية، ولكن الأستاذ خشبة يقول إن الرصافي لا يرى للبعث معنى فلما لله وإنا إليه راجعون أنشدك بالله أيها القارئ الكريم هل في هذا الكلام ما يدل على أن قائله كافر بالبعث، وهل يجوز للأستاذ خشبة أن يشتم الرصافي هذه الشتيمة المنكرة ويتهمه بأنه لا يرى للبعث معنى؟ من الجائر شرعاً أن أقابل هذه الشتائم بمثلها «والحرمان قصاص» وليس الأستاذ بمعجزي أن أقابل هذا الشتم صاعاً بصاع إن نثرأ فثر وإن شعراً فشعر، ولكن كما قلت آنفاً أكره التزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

أنا لا أطلب من الأستاذ خشبة ولا من غيره أن يترك إيمانه الساذج إلى إيمان تسايره الحكمة ويؤيده المعقول فإن ذلك مني فضول، كما أنني لم أكتب رسائل التعليقات لدعوة الناس إلى وحدة الوجود بل كل ما هنالك أنني قرأت كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك فعلقته عليه بعض ما عندي في التصوف

من معلومات وأنا خاضع لكل رد يأتي بالحق لا بالباطل، أما التغيير والتبديل
بقصد التكفير والتشنيع فشيء لا يرتضيه حتى الكفر المركب فضلاً عن الإيمان
الساذج، والسلام على من ترك هوى النفس ولم يقل إلا الحق.

بغداد

معروف الرصافي

الرسالة العدد ٥٩٧

سنة ١٩٤٤ ديسمبر

دفع الهجنة
في ارتضاخ اللكنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله الطيبين وصحبه
الخيرين أما بعد فهذه عدة كلمات وألفاظ عربية جمعتها من اللغة العثمانية يلزم كل
من عني بلغته من أبناء العرب أن ينظر فيها ويتدبرها لتكون له واقية من العجمة
وحامية من اللكنة . فإن هذه الألفاظ منها ما استعمله أهل اللسان العثماني في غير
معناه العربي ومنها ما لم يكن عربياً وهم يحسبونه عربياً وقد أخذها العرب منهم
فاستعملوها استعمالهم وهم لا يشعرون وذلك لكثرة الاختلاط بين الفريقين فرأيت
أن أضع هذه الرسالة لأنبه فيها على تلك الألفاظ بذكر معانيها العربية ومعانيها
العثمانية وبيان ما هو عربي منها وما هو غير عربي وسميتها (دفع الهجنة في
ارتضاخ اللكنة) فعسى أن تكون لبني قومي نافعة ولتلك الهجنة دافعة .

تمهيد

اللسان العثماني غير التركي فإنه مزيج حاصل من ثلاثة ألسن بل أربعة لأنك تجد فيه الكلمات التركية والعربية والفارسية والفرنساوية ولقد اكتسب اللسان العثماني بالأخذ من هذه اللغات الأربع سعة أصبح بها لسان علم وفن كأحد الألسنة الغريبة . وأصبحت معرفة اللسان العثماني معرفة تامة تتوقف على الإلمام بطرف من هذه اللغات المذكورة . وبالجمله فإن اللسان العثماني كالامة العثمانية فإن الألفاظ فيه مختلفة العناصر إلا أنها قد اختلفت وامتزجت امتزاج الماء بالصهباء خلاف عناصر الامة فنسأل الله تعالى أن يجعل المشابهة بينهما تامة .

ولهذا أي لكون اللسان العثماني مؤلفاً من أربع لغات تجد عوام الترك خصوصاً في الأناضول لا يفهمون تماماً ما تكتبه الجرائد وتنشره الصحف العثمانية . وهذه المسألة أعني كون العثمانية غير مفهومة عند العامة هي التي أهملت الكثيرين من أدباء الترك وكتابهم فأخذوا ينظرون فيها نظراً افترقوا فيه إلى فرق كثيرة يمكن إرجاعها إلى فرقتين أصليتين إحداهما قائلة برفع العامة إلى أوج اللسان والأخرى قائلة بخفض اللسان إلى حضيض العامة .

إيضاح ذلك أنهم عند النظر في اللسان العثماني رأوه عالياً على العامة بحيث لا تنوشه يد أفهامهم المنحطة عنه . ورأوا أن هذا البعد الكائن بين فهم العامة واللسان العثماني هو أول أسباب تأخرهم في العلم عن الأمم الراقية فلا بد إذن من التقريب بينهما .

فما هو الطريق الموصل إلى تقريب أحدهما من الآخر؟ هذا سؤال اختلفوا في

الجواب عليه فقال فريق منهم إن الطريق الموصل إلى ذلك هو تعليم العامة فيجب السعي إلى نشر العلم بتكثير المدارس وإصلاح طرق التعليم فمتى أخذت العامة قسطها من مبادئ العلوم صارت تفهم ما نكتبه لها في جرائدنا اليومية ورسائلنا العلمية .

وقال الآخرون : لا مزية في كون هذا الطريق موصلاً إلى المطلوب ولكن فيه من الوعورة ما يحوجنا في قطعه واجتيازه إلى مال كثير يعوزنا وزمان طويل يضجرنا . فيجب مع السعي إلى نشر العلم وتعليم العامة كما تقولون أن نتخذ لهذا الأمر المهم عجلة نتعلل بها في تنوير عقول العامة وتدريبهم على ما به التقدم والنجاح . وذلك بأن لا نكتب لهم ولا نكلمهم إلا كما يفهمون . فيجب إذن أن نجرد اللسان العثماني من الكلمات العربية وغيرها ما استطعنا أن نجرده فلا نستعمل من تلك الكلمات إلا ما اضطررنا إليه وتفهمه العامة وبذلك نكون قد قربنا اللسان من أفهامهم وهو المطلوب .

وقد كتب بعض من يذهبون هذا المذهب في هذه (المسألة) مقالات نشرتها جرائد الآستانة يدعو فيها بني قومه إلى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وغيرها حتى صار بعضهم كصاحب جريدة (إقدام) يكتب من حين لآخر مقالات بالتركية المحضة لا تجد فيها إلا ما قل من الكلمات العربية .

على أن دعواهم هذه لم تقم لها قائمة في نفوس القوم ولم تجد لها مكاناً من الرأي العام لأن كل واحد يعلم أن اللسان العثماني عند تجريده عما سوى التركية يرجع متقهقراً إلى بساطته الأولى وعجرفته في القرون المتوسطة وحينئذ يتعسر التخاطب به إلا في المعاملات اليومية والمحادثات البسيطة ويستعصي على الترك أن يتفاوضوا به في أبسط مسألة من مسائل العلوم . فهم في دعواهم هذه كمن حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء .

وليس هذا محل النظر في صحة هذه الدعوى وإنما نريد هنا أن نأتي بشيء آخر تمهيداً لغرضنا من هذه الرسالة . وذلك أن بعض العرب استأثروا كل الاستياء بما ذهب إليه هؤلاء من دعوى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وحملوا كلامهم في

هذه المسألة على محمل غير صحيح حيث جعلوه منبعثاً من عداوة عنصرية وقالوا إن المسألة هي مسألة الترك والعرب وهي كما علمت مما سبق مسألة إصلاحية تعليمية وليست مسألة عنصرية كما زعم البعض من أبناء العرب فهاجت بهم الحمية العربية على لغتهم كأن لغتهم لا تحيا إلا إذا استعمل الترك بعض كلماتها في لغتهم .

ولعمري إن الترك لو تيسر لهم تجريد لغتهم عما سوى التركية لخدموا اللغة العربية بذلك خدمة جليلة يجب لهم بها الشكر على العرب فإننا نرى العرب اليوم حتى كتابهم يرتضخون اللكنة وينطقون باللهجة في كلامهم وفي كتاباتهم ولم يأتهم ذلك إلا من استعمال الترك كثيراً من الكلمات العربية في اللسان العثماني استعمالاً غير منطبق على اللهجة العربية ويستعملون كثيراً منها أيضاً بغير معانيها في لسان العرب ولا شك أن الترك لكثرة اختلاطهم بالعرب قد أثروا في لسانهم تأثيراً عممت به العجمة فشملت منهم الخاصة والعامة . وليس ذلك بعجيب فإن العرب يسمعون في كل يوم كلامهم ويقرأون كتبهم وجرائدهم فيأخذون الكلمات العربية من لسانهم ويستعملونها من حيث لا يشعرون في المعاني التي يعينها الترك منها .

ولقد نظرت في الكلمات العربية المستعملة في اللسان العثماني فوجدتها تنقسم إلى خمسة أقسام :

- ١ - ما لم يغيروا لفظه ولا معناه .
- ٢ - ما غيروا لفظه ومعناه .
- ٣ - ما غيروا لفظه دون معناه .
- ٤ - ما غيروا معناه دون لفظه .
- ٥ - ما وضعوه من عند أنفسهم قياساً على القواعد العربية وليس هو من كلام العرب .

أما القسم الأول فلا كلام لنا فيه لأنه خارج عن غرضنا من هذه الرسالة . وأما القسم الثاني والثالث فنذكرهما عرضاً وإن كانا خارجين عن غرضنا أيضاً . لأن اللفظ فيهما متغير فلا نخشى منه شيئاً على العربية إذ لا التباس فيه . والألفاظ التي

هي من هذا القبيل يصح أن نعدّها تركية كالألفاظ المعربة في لغة العرب . وأما القسم الرابع والخامس فهما غرضنا ههنا إذ بهما يقع الالتباس ومنهما تنشأ اللكنة لأنهما ألفاظ عربية المبنى تركية المعنى . ولما كان ما وضعوه من عند أنفسهم أكثر ضرراً على اللغة العربية لأنه من قبيل الألفاظ المصنوعة رأينا أن نقدمه في الذكر ثم نأتي بعده بما غيروا معناه دون لفظه لكثرة ضرره أيضاً وشدة لزوم معرفته . ثم نأتي بعد هذين بالقسمين الآخرين .

ما وضعوه من عند أنفسهم

ابتصار: يستعملون هذه الكلمة بمعنى التبصر وليست من كلام العرب .
أبدال: يستعملونها بمعنى البذل وليست من كلام العرب .
أخشاب: يستعملونها جمع خشب وليست بعربية وإنما جمع الخشب خشب .
استحصال: يستعملونها بمعنى التحصيل وليست بعربية .
استحقاق: كلمة يستعملها أطباؤهم بمعنى الاحتقان ولا أصل لها في العربية وصحيحها الاحتقان .

استرجاء: يستعملونه بمعنى الرجاء ولا أصل له في العربية .
استرقاب: يستعملونه بمعنى المباراة والمغالبة في العمل وبمعنى عدم احتمال الشخص وحسده ولا أصل له في العربية .
استفراش: يستعملونه بمعنى الافتراش والتسري وليس بعربي .
استكتناه: يستعملونه بمعنى الاكتناء أي بلوغ الكثرة وليس بعربي .
استمزاج: يستعملونه بمعنى اختبار الرأي وطلب الموافقة ولا أصل له في العربية .

استملاك: يستعملونه بمعنى التملك قهراً وليس بعربي .
أصافه: يستعملون هذا اللفظ بمعنى الصوغ والصياغة ولم يأت (أصاغ) في كلام العرب .

اهزام: يستعملونه بمعنى الإرسال ولا أصل له في العربية .

إمحاء : يستعملونه بمعنى المحو وليس بعربي .

إملاء : يستعملونه بمعنى الملء والإفعام وليس هو بهذا المعنى عربياً .

أمنيت : هذه كلمة حاصلة من إلحاق أداة المصدر بالمصدر وهي من مبتدعاتهم فيستعملونها بمعنى الأمن وبمعنى الوثوق والائتمان كقولهم : «بن سزه امنيتم واردر» وقولهم : «يوللرده امنيت يوقدر» ويعنون الأمن .

انجماد : يستعملونه بمعنى الجمود وليس بعربي وقد وقع بعض المولدين في ورطة (الانجماد) بما قاله من البيت الذي جمع فيه معائب الكلام كلها :

لو جرى ما جرى عليّ ما قد جرى ما جرى بل انجمدا
تأس : يستعملونه بمعنى القيام والظهور كقولهم : «بو حكومت فلان تاريخده تأسس ايتمشدر» أي قامت وظهرت وبمعنى التمكن والتشكل أيضاً ولا أصل له في العربية .

تأكد : يستعملونه بمعنى التحقق والتوثق ومنهم أخذه العوام فيقولون (تأكد عندي كذا وتأكدت أنه كذا) وليس بعربي .

تمهير : يستعملونه بمعنى التختيم ولا أصل له في العربية .

تدفين : يستعملونه بمعنى الدفن وليس من كلام العرب . إن كان المتنبي ممن تؤخذ عنه اللغة فالتدفين من كلام العرب إذ هو يقول :

يدفن بعضنا بعضاً ويمشي أواخرنا على هام الأوالي
وعندي أن المتنبي مهما كان فهو من المولدين وكلامه ليس بحجة في هذا الباب .

ترذيل : يستعملونه بمعنى الإرذال وليس من كلام العرب .

ترسب : يستعملونه بمعنى الرسوب وليس بعربي .

ترفيق : يستعملونه بمعنى الإصحاب وجعل الشخص ذا صاحب ورفيق ولم يرد في كلام العرب .

تزهو : يستعملونه بمعنى الازهارار وهو من مصطلحاتهم الطبية والنباتية وليس

بعربي .

تسريع: يستعملونه بمعنى الإسراع أي للتعدية وهو غير عربي .

تسمم: يستعملونه بمعنى المطاوعة لسمم وليس من كلام العرب .

تسيب: يستعملونه بمعنى التسامح والإهمال وعدم الانتظام في الأمور وليس من كلام العرب .

تشرع: يستعملونه بمعنى التمسك بالشرع والعمل بموجبه وليس هو من كلام العرب ومنهم أخذه العوام إذ يقولون رجل متشرع ويعنون متمسك بالشرع .

تصفى: يستعملونه بمعنى الصفاء ولا أصل له في العربية .

تطحل: يستعملونه بمعنى الطحال (بضم الطاء) أي مرض الطحال (بكسر الطاء) وليس من كلام العرب .

تطمين: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مطمئناً ولا أصل له .

تعند: يستعملونه بمعنى العناد والإصرار على الباطل وليس من كلام العرب .

تكاسر: يستعملونه بمعنى التكسر وليس بعربي وهو من مصطلحاتهم الفنية يقولون «تكاسر ضياء» ويطلقون ذلك على الشعاعين عند ورودهما من جهتين مختلفتين واجتماعهما في نقطة وتكسير أحدهما الآخر . وفي العربية يقال (كسرت المرأة ونحوها النور على كذا فتكسر) أي ردت عليه فارتد .

تكلس: يستعملونه بمعنى استحالة الشيء كلساً كقولهم: «أجسام عضويه نك مرور زمان ايله تكلسى» . وليس بعربي .

تلحم: يستعملونه بمعنى اللحامة وليس بعربي وفي العربية يقال (لحم الرجل لحامة كضخم ضخامة أي كان لحيماً) .

تلمذ: يستعملونه بمعنى التلمذة والتلمذ يقال تلمذ له وتلمذ أي صار تلميذاً . أما التلمذ فليس من كلام العرب .

تماميت: يستعملونها بمعنى التمام وهي غير عربية والتمام مصدر فلا حاجة إلى إلحاق ياء المصدرية به .

تمسخر: يستعملونه بمعنى السخرة والاستهزاء وليس بعربي .

تعملون: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى المعدن كقولهم «بعض أجسام مرور زمان ايله تعدن ايدر»، وليس بعربي.

تنقيد: يستعملونه بمعنى النقد والانتقاد وليس من كلام العرب.

قوعيد: يستعملونه بمعنى الإيعاد وليس بعربي.

جراحت: (بفتح الجيم) يطلقونها على الصديد والقيح المتكون في الجرح ولا أصل لها في العربية. نعم في العربية الجراحة (بكسر الجيم) وهي الجرح.

جنحة: يطلقونها على جرم خاص له جزاء معين في القانون وليست بعربية ولعلمهم أخذوها من جناح وهو الإثم.

جيات: يستعملونها بمعنى الجودة فيقولون «جيات هوا» وليست من كلام العرب.

خجالت: يستعملونها بمعنى الخجل وليست بعربية.

ذكاوت: يستعملونها بمعنى الذكاء وليست من كلام العرب.

راطب: يطلقونه ويريدون به الرطب أو الرطيب وليس بعربي.

سفالت: (بفتح السين) يستعملونها بمعنى السفال أو السفول وبمعنى البؤس والضنك في العيش وليست من كلام العرب. نعم في كلام العرب السفالة (بضم السين) وهي نقيض العلاوة وسفالة كل شيء أسفله.

سكونت: يستعملونها بمعنى السكون وليست بعربية.

شفافت: (يستعملونها بمعنى الشفوف والشفيف) وليست بعربية وهي من مصطلحاتهم في الطبيعيات.

صباوت: يستعملونها بمعنى الصبوة أي جهلة الفتوة وليست بعربية.

ضابطة: يستعملونها بمعنى الشرطة والشحنة وليس استعمالها كذلك بعربي.

طويان: (بوزن غليان) يستعملونه بمعنى الطرود وليس بعربي.

هلنيت: يستعملونها بمعنى العلانية وليست بعربية كقولهم «مذاكراتك علنيتنه قرار ويرلدي».

هلويت: (بضم فسكون) يستعملونها كالمصدر بمعنى العلاء وليست من كلام العرب.

عونه: (بفتحات) يستعملونه جمع عون وهو الظهير ولا يطلقونه إلا على من كان ظهيراً على الشر. وليس هو من كلام العرب فإن العون في كلام العرب يطلق على الواحد والجمع والمؤنث والمذكر سواء وقد يجمع أيضاً على أعوان وأما عونة فلم تنطق به العرب. وأيضاً لا يختص العون في كلام العرب بالظهير على الشر بل هو بمعنى الظهير على الأمر مطلقاً.

فدائي: يستعملونه بمعنى المستقتل وهو الذي يعرض نفسه للقتل مروءةً وليس الفدائي من كلام العرب.

فراغت: يستعملونها بمعنى ترك الشيء بعد الأخذ به كقولهم «بن بو ايشدن فراغت ايتدم» وقولهم «مدعى دعواسندن فراغت ايتدي» وليست بعربية. نعم في العربية الفراغة (بضم الفاء لا بفتحها) ماء الرجل وهو النطفة. ولو استعملوا بدلها الفراغ لصح.

فلاكت: كلمة أخذوها من لفظ الفلك واستعملوها بمعنى المصيبة والنازلة ولا أصل لها في العربية. ومن العجيب أن بعض كتاب العربية أخذها منهم وصار يصرفها فيقول مفلوك لمن أصابته مصيبة ومن ذلك كتاب (الفلاكة والمفلوكين).

قربيت: يستعملونها بمعنى القرب وليست بعربية.

متباقي: يستعملونه بمعنى الباقي والبقية وليس من كلام العرب.

متخاشي: (بالخاء المعجمة) يستعملونه بمعنى المتخشى وليس بعربي.

متدائر: يستعملونه بالمعنى الذي يستعملون به (دائر) أي بمعنى حول فيقولون: «فلان مسأله يه متدائر» ولا أصل له في العربية.

مترشّب: يستعملونه بمعنى الزاسب وليس بعربي.

متغلب: يستعملونه بمعنى المتغلب وليس بعربي.

محويت: يستعملونها بمعنى التواضع وليست بعربية.

مستحصل: يستعملونه بصيغة اسم الفاعل بمعنى محضّل (بكسر الصاد) وبصيغة المفعول بمعنى محصل أو متحصل وليس في كلام العرب (استحصل).
مسترجي: (بفتح الجيم) يستعملونه بمعنى مرجو ولا أصل له.

مستملكة: يطلقونها على بلاد اغتصبتها إحدى الحكومات من أهلها بدعوى أنهم يعمرونها ويسعون إلى تقدمها في المدنية وال عمران. وليس في كلام العرب (استملك) فالصواب أن تسمى مستعمرة (بصيغة المفعول) بمعنى المستعمر أهلها لأن الاستعمار لا يصح في المعنى أن يقع على البلاد وإنما يقع على أهلها إذ يقال في العربية (استعمره في المكان أي جعله يعمره) وفي الأساس (استعمر الله عباده في الأرض أي طلب منهم العمارة فيها). وعندني أن الأفصح أن تسمى (متملكة) (بفتح اللام المشددة) أي المملوكة قهراً ففي اللسان «تملكه أي ملكه قهراً» وتجمع على ممتلكات فتستعمل بدل مستملكات. أو الأصح أن تسمى مستغلة بمعنى المستغل أهلها. يقال استغل الرجل عبده أي كلفه أن يغل عليه واستغل المستغلات أخذ غلتها. لأنهم في الحقيقة لا يقصدون عمارة البلاد وإنما يقصدون استغلالها.

استقطاب: هو من مصطلحاتهم الفنية يطلقونه على جمع الأشعة الشمسية في نقطة واحدة بعد انحلالها بطريق الانكسار إلى الألوان السبعة الطيفية فيقولون «استقطاب ضيا» ويعنون ذلك. ويقولون مستقطب للآلة التي تعرف بها صور الأشعة عند مرورها ببعض السطوح الشفافة ولم يأت في العربية (استقطب) من قطب ولو اصطلاحوا على هذا المعنى بالقطب لجاز فإن القطب (بفتح فسكون) في العربية يأتي بمعنى الجمع والاجتماع يقال: (قطب الرجل الشيء قطباً) أي جمعه وقطب القوم أي اجتمعوا.

مشبوع: يستعملونه بمعنى مشبع (بصيغة المفعول) وهو غلط. فإن (شبع) لازم ومتعديه (أشبع).

مطنطن: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المعتنى به المحتفل فيه كقولهم «مطنطن بررسم قبول...» وهو غلط لفظاً ومعنى أما معنى فلان الطنطنة هي

صوت الذباب والطلست والجرس ونحو ذلك ويقال طنطن الذباب أي صوت . وأما لفظاً فلأن (طنطن) لازم فلا يبنى منه اسم المفعول .

معاف : (بضم الميم) يستعملونه بمعنى المعفى كقولهم «ويركيذن معافدر» وقولهم «قباحني اونك نزدنده معافدر» والمعفى في العربية معناه الموقر (بصيغة المفعول) من أعفى اللحية أي وفرها أو معناه المبرأ من أعفى فلاناً من الأمر أي برأه والأصح أن يقال (معفو) بدل (معفى) ومعناه المتروك . يقال عفا الشيء أي تركه . وأما قول الترك معاف فلا أصل له في العربية .

معند : (بتشديد النون) يستعملونه بمعنى معاند وليس بعربي .

مغروق : يستعملونه بمعنى غريق أو مغرق وهو غلط .

مقلق : (بفتح اللام المشددة) يستعملونه بمعنى المهندم أي حسن الهيئة ظريف الذي وهي كلمة ذات صيغة عربية مشتقة من كلمة تركية إذ هي مشتقة من (قيلق) ومعناها في كلامهم الهيئة والزي فيقولون «بومقلق برادمدر» أي لا فضيلة له سوى أنه مهندم .

ملحم : (بتشديد الحاء وفتحها) يستعملونه بمعنى لحيم أي كثير لحم الجسد ولا أصل له في العربية .

مهور : يستعملونه بمعنى مختوم وهو غير عربي .

منفس : (بفتح الميم والفاء) يستعملونه بمعنى المتنفس أي موضع النفس وليس بعربي .

منفهم : يستعملونه بمعنى مفهوم كقولهم «مكتويندن منفهم اولد يفته كوره» ولا تقول العرب (انفهم) .

نزاكت : يستعملونها بمعنى الظرافة وهي كلمة ذات صيغة عربية من كلمة فارسية وهي (نازك) ومعناها ظريف فليست بعربية .

نظارت : (بفتح النون) يستعملونها بمعنى المنظر أي النظر كقولهم «بوا وك كوزل نظارتي واردر» ويستعملونها بمعنى النظر الذي هو بمعنى المحافظة والمراقبة كقولهم «شو عمله يه نظارت ايده جك بر آدم لازم» وفي العربية يقال : (نظر الشيء

أي حفظه) ومنه الناظر لحافظ الكرم وحارسه كالناظر ويطلقونها أيضاً على كل منصب من مناصب الوزارة كقولهم «داخليه نظارتى، معارف نظارتى، مالىه نظارتى». وهي أعني كلمة (نظارة) بفتح النون من موضوعاتهم فلا أصل لها في العربية. وقال صاحب المصباح (النظارة) (بفتح النون) كلمة يستعملها العجم بمعنى التنزه في الرياض والبساتين وليست بعربية. نعم في العربية النظارة (بكسر النون) كالنظار معناها الفراسة يقال هو من أهل النظارة والنظار أي الفراسة.

نفسائيت: يستعملونها بمعنى العداوة والحقد وليست بعربية.

وضعت: يستعملونها بمعنى الوضع المصطلح عليه عند الحكماء والمتكلمين أعني ما هو معدود من المقولات العشر المجموعة في قول بعضهم:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك في بيته بالأمس كان متكئ
في يده عود لواه فالنوى فهذه العشر المقولات السوى
كقولهم «بو آدمك، بو بنانك، بو محلك وضعتى بك خوشمه كيديور»
ويستعملونها أيضاً بمعنى الحالة التي يكون عليها الشخص بالنسبة إلى غيره من موالاة أو معاداة، ومن وفاق أو خلاف كقولهم «فلان دولتك بزه قارشى اولان وضعتى ايدير» والكلمة من موضوعاتهم لا أصل لها في العربية.

وعد: يستعملونها بمعنى الموعد والميعاد أعني زمان الوعد. كقولهم «بوسندك وعده سى كعمشدر» ويعمى المدة المعينة عند التأجيل كقولهم «ايكى آي وعده ويردى» وهي كلمة غير عربية ومنهم أخذتها العامة فيستعملونها بمعنى الأجل ويقولون (انقضت وعدة الدين).

مأيوس: يستعملونه بمعنى يائس وهو غلط إذ لا يجوز بناء المفعول من اليأس. اللهم إلا بحرف الجر فيقال ميؤوس منه أو مايوس منه ومعلوم أن الميؤوس منه غير المأيوس.

مبغوض: يستعملونه بمعنى المبغض وهو غلط إلا على لغة رديئة.

منجمد: يستعملونه بمعنى الجامد فيقولون «ماء منجمد وبحر منجمد» ولا أصل لمنجمد في العربية فالصواب أن يقال البحر الجامد أو البحر الجمد (بالتحريك) على الوصف أو بحر الجمد على الإضافة.

طبابت: يستعملونها بمعنى الطب والتطبيب ولا أصل لها في العربية نعم في العربية الطبابة (بكسر الطاء) لا بفتحها كما يتلفظون بها وهي الطريقة المستطيلة من الأرض وكذا من الثوب والسحاب والجلد جمعها طباب.

ما غيروا معناه دون لفظه

أثر: قد يطلقون هذه الكلمة على الكتاب فيقولون «بوائر غايت مفيد بر اثر در» ويعنون الكتاب وهو استعمال غير عربي.

إتيان: يستعملونه بمعنى الإيراد فيقولون «بومستله ده بر چوق دلائل اتيان ايتدي» والإتيان معناه المجيء فاستعماله كذلك لا ينطبق على العربية معنى ولا لهجة.

اجتسار: يستعملونه بمعنى التجاسر ومعناه في العربية قطع المسافة يقال (اجتسرت الركاب بالمفازة أي قطعتها واجتسرت السفينة البحر خاضته وعبرته).

احباب: يستعملون هذه الكلمة كالمفرد ويطلقونها على الصديق والمحِب فيقولون «فلان آدم احبا بمدر» وهي جمع حب بمعنى محبوب.

احساس: يستعملونه في مقام التعدية بمعنى جعل الشخص يحس بالشيء كقولهم «سوز اوه سنده رأيني بكا احساس ايتدي» أي افهمني رأيه وصيرني أحس به وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر بمعنى الشعور ويجيء بمعنى العلم والظن أيضاً يقال (أحس به أي علمه أو رآه).

اختيار: قد يستعملونه بمعنى الشيخ أي الرجل الأشيب وإنما هو مصدر معناه الانتقاء والاصطفاء.

أخطار: قد يستعملونه بمعنى الأمر بشدة ولا يكون إلا من الأعلى إلى الأدنى. وهو في العربية بمعنى الأذكار يقال أخطره الله بباله وعلى بباله وفي بباله أي أذكره إياه.

إدرا: يستعملونه بمعنى البول كقولهم «طبيب خسته نك ادرا ريني تحليل ايتمك ايعون آلدی» وإنما هو في العربية مصدر أدرت الريح السحاب أي حلبته وأدزت الناقة إذا در لبنها أي كثر.

إدمان: قد يستعملونه بمعنى الرياضة فيقولون «إدمان بدن» ويعنون الرياضة البدنية ويقولون مثلاً «چوق ادمان ايتديكم ايعون وجودم قوتليدر» وإنما معناه في العربية الإدامة يقال هو مدمن خمر أي مداوم شربها .

إذهان: يستعملونه بمعنى الاعتقاد وبمعنى الذكاء والفطنة وإنما معناه في العربية الإسراع في الطاعة والانقياد والإقرار بالحق .

أرادت: يستعملونها بالتاء الطويلة بمعنى اختيار فيقولون «مثلاً كندی اراد تيله كيتدی» ويعنون (اختيارية) ويستعملونها بالتاء القصيرة هاء بمعنى الأمر فيقولون «اراده سنيه صادر اولدی» ويعنون الأمر السلطاني وهو استعمال لا يتمشى مع اللهجة العربية فينبغي للعرب أن يجنبوه .

ارتحال: يستعملونه مطلقاً بمعنى الموت فيقولون «ارتحال ايتدی» أي مات واستعماله هكذا مطلقاً بمعنى الموت خاص باللغة العثمانية فلا يصح في العربية أن يقال ارتحل فلان أي مات ولا أن يقال أسفت لارتحال فلان أي لموته كما يقول الترك . نعم يصح ذلك إذا قيل ارتحل إلى دار البقاء مثلاً فإن الارتحال هو الانتقال من مكان إلى آخر والموت فيه نوع انتقال وحينئذ يفهم معنى الموت بطريق اللزوم .

ارتسام: يستعملونه مطاوع رسم أي صار ذا رسم وإنما معناه في العربية الامتثال والتكبير لله .

ارتكاب: يستعملونه بمعنى الارشاء فيقولون «ارتكاب ايتدی» أي ارتشى ويقولون منه «مرتكب» أي مرتش وكانهم أخذوه من (ارتكب الذنب أي اقترفه) فهو في الأصل «ارتكاب رشوت» و«مرتكب رشوت» ثم حذفوا لفظ رشوة وصاروا يستعملون ارتكاب بمعنى ارتشاء ومرتكب بمعنى مرتش ولا يصح في العربية أن يقال مرتكب بمعنى مرتش فهو استعمال غير عربي خاص بلسانهم .

اركاب: يستعملونه بمعنى الإعانة على الركوب أي حمله ليركب وذلك إذا أراد رجل أن يركب فرساً مثلاً وكان غير قادر على ركوبه يأتي رجل آخر فيحمله ويعينه على الركوب فهذا هو معنى الإركاب عندهم فيقولون «باركيره اركاب ايتدی» اركابه

يه اركاب ايندى» وليس معناه كذلك في العربية وإنما يقال في العربية (أركبه أي جعل له ما يركب).

ازبار: يستعملونه بمعنى الزبر أي الكتابة بل يستعملونه بمعنى الإشعار والإعلام بواسطة الكتابة وليس الإزبار في العربية كذلك وإنما هو مصدر أزبر الرجل أي عظم جسمه وقد يكون متعدياً فيقال أزبر الكباش أي ضخمه ويأتي أزبر بمعنى شجع أيضاً وأما أزبر بمعنى كتب فلا أصل له وإنما يقال أزبر الكتاب أي كتبه وفي الأساس ازدبر الكتاب أي كتبه.

استجواب: يستعملونه بمعنى طلب الجواب أي بمعنى الاستنطاق وإنما معناه في العربية رد الجواب يقال استجوبه واستجوب له مثل استجابه واستجاب له أي رد له الجواب.

استحكام: هو من مصطلحاتهم العسكرية يستعملونه بمعنى اسم الفاعل فيطلقونه على سد يقام من التراب لكي يتترس به العسكر في الحرب وكأنهم أطلقوا عليه الاستحكام بمعنى المستحكم لكونه يصنع محكماً متقناً ومهما كان فهو غير عربي بالمعنى المذكور. وينبغي أن يسمى في العربية بالمتروسة ففي اللسان المتروسة ما تترس به أو توفى به في الحرب. وجمعها متاريس.

استخبار: يستعملونه بمعنى سماع الخبر فيقولون «دون مواصلتكزى استخبار ايتدم» أي بلغني خبر وصولكم أمس. وإنما هو في العربية مصدر استخبره أي سأله الخبر.

استشعار: يستعملونه بمعنى الاستعلام وإنما هو مصدر استشعر الرجل الشعار إذا لبسه واستشعر الجنين إذا نبت شعره.

استفاضة: يستعملونها بمعنى الاستفادة من جهة الفكر والأخلاق أي بمعنى الاستفادة الأدبية لا المادية كقولهم «بن مجلس عاليكزده بولنمقله استفاضة ايدرم» وإنما هو مصدر استفاض. استفاض زيد عمراً سألته إفاضة الماء واستفاض الوادي شجراً اتسع وكثر شجره واستفاض الخبر ذاع وانتشر.

استكشاف: يستعملونه بمعنى الكشف والاكتشاف وإنما هو مصدر استكشف عنه: أي سأل أن يكشف له .

إسعاف: يستعملونه بمعنى القضاء كقولهم «مطلوبى اسعاف بيوريكز» والإسعاف وإن كان صحيحاً بهذا المعنى إلا أن استعماله كذلك خطأ إذ لا يقع على المطلوب أي الحاجة وإنما يقال على الشخص فلا يقال (أسعف مطلوبه) بل يقال أسعفه بمطلوبه أي قضاه له وأسعفه على الأمر أي أعانه . وقد سمعت بعض الناس من العرب يقول ما أسعفوا مطلوبى وهي عبارة عربية التركيب تركية المعنى .

أسطار: يستعملونه بمعنى الكتابة وإنما هو مصدر أسطر إذا أخطأ في القراءة وأسطر الكلمة تجاوز السطر الذي هي فيه .

إسناد: قد يستعملونه بمعنى الافتراء كقولهم «بوسوزكز محض اسناد در» وقولهم «بكا برطاقم اسنا - دائده بولندى» وليس معناه في العربية كذلك .

إبجال: يستعملونه بمعنى التبجيل وليس معناه ذلك في العربية إذ هو مصدر أبجله الشيء إذا فرح به .

أشارت: (بالتاء الطويلة) يستعملونها بمعنى العلامة فيقولون مثلاً «بونك اوزر منه بر اشارت قوملى» وبمعنى الراية كقولهم «بالغين قوله سنده اشارت چكلدي» «كمى اشارت قالديردى» وليس ذلك بمعناها في العربية .

اشتباه: يستعملونه بمعنى الشك والارتياب كقولهم «بومستله اشتباهكزه محل يوقدر» وإنما الاشتباه في كلام العرب معناه التشابه يقال تشابه الرجلان واشتبها أي أشبه أحدهما الآخر حتى التباسا . ومنهم أخذه العوام إذ يقولون (هذا الأمر لا يشتبه فيه أحد) وهو غلط ولو قالوا (هذا الأمر لا يشتبه على أحد) لصح .

إشعار: هو الإعلام مطلقاً وهم يستعملونه بمعنى الإعلام بواسطة الكتابة فقط . إشغال: قد يستعملونه بمعنى الاستيلاء وهو ما يعبر عنه كتاب العربية اليوم بالاحتلال كقولهم «عسكر فلان يرى اشغال ايندى» وهو بهذا المعنى غير عربي .

أشقياء: يستعملونه بمعنى اللصوص والعصاة وقطاع الطرق وإنما هو جمع شقي ضد سعيد وربما استعملوه في المقام المفرد أيضاً بالمعنى المذكور .

أصل: من جملة استعمالهم لهذه الكلمة أنهم يستعملونها منصوبة بلا تنوين كأداة للنفي المؤكد فإذا قيل لأحدهم مثلاً «سز بونی بایدیکز می» أجاب بقوله (أصلاً) منكراً.

أصناف: يطلقونها على أهل الصنائع والحرف من بقال وعطار وحداد وغير ذلك ويستوي فيها عندهم الواحد والجمع وإنما هي في العربية جمع صنف بمعنى نوع.

أصول: قد يستعملون هذا اللفظ كالمفرد بمعنى الطريق والطرز والنمط كقولهم «بواشك اصولی بودر» وقولهم «بويله منتظماً بر اصول اوزره كيدييور» ويستعملونه أيضاً بمعنى التلطف والتهميل في الحركة كقولهم «اصول ايله يرتدن قالدی» وهذا من تصرفاتهم العجيبة.

اعتبار: يستعملونه بمعنى الابتداء كقولهم «بوكوندن اعتباراً كلميه جك» واستعماله بهذا المعنى لا يتمشى في العربية ويستعملونه أيضاً بمعنى الشرف كقولهم «أصحاب ناموس واعتباردن» ومنه قول العوام «فلان صاحب اعتبار» يريدون أنه معتبر وهو غلط لأن الشخص إذا اعتبره الناس أي اعتدوا به فلا يكون هو صاحب الاعتبار وإنما صاحب الاعتبار هم الناس وهو معتبر (بفتح الباء) لا معتبر (بكسرهما) حتى يكون هو صاحب الاعتبار.

اعتماد: يستعملونه بمعنى الوثوق والائتمان كقولهم «سزه اعتماد واردر» وقولهم «مجلس مبعوثان قايينه يه بيان اعتماد ايتدی» وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو مصدر اعتمد على الحائط اتكأ واعتمد فلاناً وعلى فلان في كذا اتكأ عليه.

أعضاء: جمع عضو وهو جزء من مجموع البدن وقد جرى في الاصطلاح إطلاقه على الفرد من جماعة خاصة ولا مشاحة في الاصطلاح ولكنه في اللسان العثماني يطلق على الفرد والجمع فيقال «بوذات مجلس معارفده اعضادر».

أهلاً: هكذا يكتبونه بالالف وهو اسم تفضيل من علا يعلو ولكنهم يستعملونه بمعنى الجيد والنفيس أو الأنفس كقولهم «أعلا برسوت بولدق» و«أعلا برسجاده آلدق» وهو استعمال غير منطبق على معناه العربي.

إعمال: يستعملونه بمعنى الصنع والعمل كقولهم «باقردن كوزل قابلر اعمال اولنور» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أعمله أي جعله عاملاً وأعمل آله ورأيه أي عمل به وأعمل الرمح طعن بعامله ومنه:

إن هز أقلامه يوماً ليعلمها أنساك كل كنى هز عامله

اغبرار: يستعملونه بمعنى السخط والاستياء كقولهم «بوسوز آنك اغبرارنى موجب اولدى» وإنما هو مصدر اغبر الشيء صار أغبر. واغبر اليوم اشتد غباره.

اغتشاش: يستعملونه بمعنى اختلال الأمن في البلاد عند حدوث فتنة أو ثورة عصاة ونحو ذلك وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر اغتشه ضد انتصحه أو عده غاشاً.

إفاده: يستعملونها بمعنى الإفهام كقولهم «حليقت حالى سزه افاده ايتدم» وبمعنى الكلام كقولهم «مستنطق افاده سنى ضبط ايتدى» وبمعنى البيان كقولهم «كوزل افاده سى واردر» وكل ذلك غير معناه في العربية إذ هو مصدر «أفاد فلاناً أهلكه» وأفاد فلان المال اقتناه وأفاد فلاناً المال أعطاه إياه.

أفكار: يستعملونها بمعنى الفكر مفرداً كقولهم «أفكارمه طوقندى» وبمعنى النية كقولهم «بوايشى بايمغه افكارك وارميدر» وبمعنى العقل كقولهم «للعاقل افكار لى آدم» وبمعنى الفهم كقولهم «كنديسنى بك افكارلى كوردىكم ايعون برشى سويليه مدم» وكل ذلك خارج عن معناه العربي في الاستعمال.

اقتضاء: يستعملونه بمعنى اللزوم والوجوب كقولهم «سزك كيتمه كز اقتضا ايدبور» وبمعنى الاحتياج كقولهم «برياغموره چوق اقتضا واردر» واستعماله كذلك غير عربي وإنما الاقتضاء لا يخرج في معانيه العربية عن حد الطلب.

إقدار: يستعملونه بمعنى الترفيه والتوسيع في المعيشة كقولهم «معاشمه برمقدار ضميله اقدار بيور مقلغم...» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أقدره الله عليه أي جعله قادراً عليه. وأقدر الإنسان طبخ بالقدر.

إقدام: يستعملونه بمعنى المثابرة على السعي والعمل كقول شاعرهم: «إقدام وتحمل كرك ارباب حياته» وإنما هو في العربية مصدر أقدم على الأمر، شجع، وعلى قرنه اجتراً عليه. وعلى العيب رضي به.

إكراه: يستعملونه بمعنى الكراهية والاشمئزاز كقولهم «بوايشدن بكا اكراه كلدى». وقولهم «بن فنا اخلاقلى آدملىرى چوق اكراه ايدرم» وإنما هو مصدر أكرهه على الأمر أي حمله عليه قهراً. وأكره فلاناً حمله على أمر يكرهه وقيل على أمر لا يريده طبعاً أو شرعاً.

التزام: يستعملونه بمعنى التنصر لأحد الشخصين والانحياز إليه كقولهم: «برى كمال بكى وديكرى شناسى بى التزام ايدى رك مجادله يه كيريشديلر» وبمعنى الحماية والاستظهار كقولهم «فلان مسئله ده بن سزى التزام ايتمه ايدم چوق مغدور اولور ايدىكز». وبمعنى القصد والتعمد كقولهم «با الالتزام صار يغنى دريشان برحالده صارردى» وبمعنى الضمان كقولهم «برقضانك اعشارينى التزام ايتدى» أي ضمن عشرة بمال يدفعه للحاكم بدل الريع. وكل هذا ليس بعربي. في العربية يقال: التزم بشيء، أي لازمه والتزم فلاناً أي اعتنقه والتزم المال والعمل (وغیره) أوجب على نفسه.

التفات: يستعملونه بمعنى اللطف والبشاشة كقولهم «التفا نكزه نائل اوله مدق» ويقولون «عوق ملتفت برذاتدر» أي بشوش وإنما هو مصدر التفت بوجهه أي مال به يمنة ويسرة.

التماس: يستعملونه بمعنى الشفاعة كقولهم «عدالتك ايجابنه كوره بايملى هيج كيمسه نك التماسنى قبول ايتماىلى» وإنما معناه في العربية الطلب.

إلقاء: يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى التسويات والوشايات كقولهم «برطا قم القا آت قاپلديلر» وهو استعمال غير عربي وكأنهم أخذوه من ألقى إليه القول أي أبلغه إياه. ولكن إلقاء القول لا يتضمن معنى الإفساد والوشاية وهم لا يستعملونه إلا بهذا المعنى.

أما: ينطقون بالميم مفخمة ويستعملونها بمعنى لكن بقولهم «بيلير اما سويلمز» ويستعملونها أيضاً كأداة للتعجب بمعنى وى أو واما كقولهم «اما ياددك» وإنما هي في العربية حرف شرط وتفصيل.

امتزاج: يستعملونه بمعنى المصافاة وحسن المعاشرة كقولهم «قارى قوجه آره

سندھ امتزاج اولمزسہ برلکدہ یشامق دک مشکل اولور» ویمعنی الملاءمة والموافقة
کقولہم «اورانک ہواسیلہ امتزاج ایدہ مدم» وإنما معناه في العربية الاختلاط .

إمداد: يستعملونه بمعنى المدد فيطلقونه على الجند الذي يمد به جند آخر
فيقولون «إمداد كلدي» وهو غلط عربية.

إملاء: يستعملونه بمعنى الخط كقولهم «بومكتوبك املاسى يا كلشدر» «بو آدم
املا بيلمز» وإنما الإملاء في العربية كالإملال مصدر أملى عليه الكتاب أي قاله له
فكتب عنه.

انخساف: يستعملونه بمعنى الخسوف للقمر وإنما هو مصدر انخسفت العين
عميت وانخسفت الأرض ساخت بما عليها وانخسف السقف انخرق.

اندراج: يستعملونه مطاوع أدرج فيقولون «بو غزته ده چوق مقاله لرمندر جدر»
وإنما معناه في العربية الانقراض.

انفعال: يستعملونه بمعنى الاستياء والتألم كقولهم «تومعا مله كزدن چوق
منفعل اولدي» وإنما هو مطاوع فعل كالانكسار مطاوع كسر.

انكساف: يستعملونه بمعنى الكسوف. وفي اللسان أن قولهم انكسفت الشمس
خطأ. وهو من كلام العامة.

إيراد: قد يستعملونه بمعنى الدخل والغلة كقولهم «بوجفتلكك ایراد سنویسی له
قدردر» وليس ذلك من معانيه العربية.

بادی: يستعملون هذه الكلمة وهي اسم فاعل من بدا أو من بدأ بمعنى السبب
والعلة كقولهم «حسن اخلاقی بادئ ترقیسی اولدی» وهي بهذا المعنى غير عربية.

باکره: يستعملونها بمعنى البكر وإنما هو مؤنث باكر والباكر هو صاحب
البکور.

بحث: قد يستعملونه بمعنى المراهنة على الشيء كقولهم «بویله اولد یغنه
بحث ایدرم» «بحئی بن قزاندم» وهو استعمال خاص بهم لا أصل له في العربية.

بعض: يستعملونه منصوباً هكذا (بعضاً) بمعنى (حيناً) و(تارةً) كقولهم «بعضاً

او قور و بعضاً يازار» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملون (بعضاً) بهذا المعنى في محاوراتهم .

بكر: يستعملونه بمعنى البكارة كقولهم «بكرنى ازاله ايتدى» (ازاله بكر) وهو غلط .

تأثر: قد يستعملونه بمعنى التحزن والتوجع كقولهم «بوفجيع منظره يه قارشى تأثرات قلبيه مى . . . » وإنما هو في العربية مصدر تأثر الشيء تتبع أثره . وتأثر به ومنه حصل فيه أثر . وقد يستعمله بعض العرب أيضاً بهذا المعنى وهو استعمال غلط عربية .

تأسف: قد يستعملونه بمعنى العتب وإنكار الفعل على الفاعل كقولهم للمسيء «بوحر كنتكزه تأسف ايدرم» وبمعنى اللوم والتفنيذ كقول قائلهم لمن يتهمه بما هو بريء منه «بنم حقمده اولان شو باطل فكر كزه تأسف ايدرم» وإنما التأسف في العربية هو التلهف أي التحزن والتحسر .

تأمين: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى ما يدفع رهناً من دراهم وغيرها فيقولون «تأمينات كوستردى» ويقولون «تأمينات اوله رق بانقه ده شوقدر باره قويدى» وليس ذلك بعربي وينبغي أن يسمى ذلك في العربية بالرهينة والرهائن فإن الرهائن هي كل ما احتبس ثقةً لشيء آخر .

تبخر: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى البخار كقولهم «صولر صيجاقدن تبخر ايدر» وإنما معناه في العربية غير هذا إذ هو التدخن بالبخور .

تبخير: يستعملونه بمعنى القلب إلى البخار كقولهم «صوى تبخير ايتدى» وإنما هو مصدر بخره وبخر عليه إذا دخنه بالبخور وكلتا الكلمتين أعني (التبخير والتبخير) قد يستعملهما كتاب العربية اليوم كما يستعملهما الترك وهما بهذا المعنى غير عربيتين كما علمت ولا شك أن الحاجة شديدة إليهما في مثل هذا العصر عصر البخار فيجب على علماء العربية أن يبحثوا عن كلمة في لغتهم تؤدي هذا المعنى .

أما أنا فأقول إنه ينبغي أن نعبر بالتصعيد عما يعبر عنه الترك بالتبخير فنقول صعدت الماء إذا قلبته بخاراً وذلك إما من قول العرب صعد السمن أي أذابه لأن

قلب الماء بخاراً فيه نوع من الإذابة أعني انحلال أجزاء السائل وانتشارها بالتفريق .
واما من قولهم صعدت النظر وصويته إذا أخذت به صعوداً إلى الأعلى لأن الماء إذا
انقلب بخاراً صعد على الهواء في الجو وحينئذ يكون معنى قولنا صعدت الماء
جعلته يصعد في الجو ويلزم من ذلك أن يكون بخاراً . وحينئذ نقول بدل تبخر أيضاً
تصعد الماء أي صعد في الجو بصيرورته بخاراً .

أقول هذا ولي هنا رأي ثانٍ وهو أنه لا بأس باستعمال (التبخير والتبخير)
بالمعنى الذي يستعملهما به الترك وإن كانا مولدين لشدة الحاجة إليهما في العصر
الحاضر . ونحن إذا امتنعنا عن قبول مثل هذه الكلمات الحديثة المولدة نكون قد
رمينا اللغة بالجمود والتوقف عن السير مع الزمان وذلك يقضي على اللغة بكونها
ميتة ولكن يجب أن لا (كذا والصواب ألا) نخرج في قبول هذه المحدثات عن حد
الضرورة فإن الضرورات يجب أن تقدر بقدرها .

تبديل : قد يستعملونه بمعنى متكرر كقولهم «تبديل عقمشدي» «تبديل
كيزيوردی» أو خرج متكرراً وهو استعمال خارج عن العربية .

تبرد : يستعملونه بمعنى البرودة فيقولون «تبرد ايتدی» ويعنون أنه برد وإنما هو
الاغتسال بالماء البارد يقال تبرد في الماء استقع فيه واغتسل به .

تبلر : يستعملونه بمعنى انعقاد شيء وجموده حتى يصير كالبلور وهو من
مصطلحات علم الكيمياء عندهم اشتقوه من كلمة بلور وهو جوهر أبيض شفاف
واحدته بلورة ونوع من الزجاج أيضاً . ولم يأت في العربية (تبلر) . ولا بأس أن
يستعمله العرب مولداً على ما ذكرناه في (تبخر) لمسيس الحاجة إليه في التعبيرات
الفنية والمولدون من الشعراء المتقدمين قد استعملوا نظيره بقولهم تبغدد . على أن
فصحاء العرب الأقدمين قد نطقوا بنحو ذلك فقالوا تمعدد وتمضر وتنزر وتعرب .
ولكن يجب أن يقال تبلور لا تبلر على ما هو الظاهر .

تبييض : يستعملونه بمعنى الاستنساخ وإنما معناه في العربية جعل الشيء
أبيض .

تجار : يستعملونه مفرداً وهو جمع .

تجارت: (هكذا بالتاء الطويلة) قد يستعملونها بمعنى الربح كقولهم «بوسنه ذخيره دل خيلى تجارت ايتدك» وإنما الربح غايتها المقصودة. لأن التجارة هي تقليب المال بالبيع والشراء لغرض الربح.

تجریم: قد يستعملونه بمعنى تغريم فيقولون مثلاً «كنديسنى تجريم ايتديلر» ويعنون أخذ منه غرامة وإنما هو في العربية مصدر جرّمه أي نسب إليه الجرم.

تحدث: يستعملونه بمعنى الحدوث كقولهم «شمدي بشقه برايش تحدث ايتدى» وإنما معناه في العربية التكلم والإخبار.

تحرير: يستعملونه بمعنى الكتابة والإنشاء كقولهم «ايكى قطعه مكتوب تحرير ايتدم» ويقولون «فلان چوق ايبى محرردر» أي كاتب بارع ويستعملونه أيضاً بمعنى الإحصاء بالتسجيل في سجل خاص ومن ذلك قولهم «تحرير نفوس» وقولهم «تحرير أملاك» ويجمعونه بالألف والتاء فيستعملونه استعمال المفرد بمعنى الرسالة والكتاب كقولهم «تلغرافله افاده اولنه ماز تحريرات يازملى» وكل ذلك غير معناه العربي. نعم يقال في العربية حرر الكتاب وغيره أي قومه وحسنه وخلصه بإقامة حروفه وإصلاح سقطه وهذا غير المعنى الذي يقصدونه من كلمة تحرير إذ هم يقصدون به الكتابة والإنشاء وقد يستعمله اليوم كتاب العربية استعمالهم فيقولون محرر بمعنى كاتب أو منشى ويقولون فلان رئيس التحرير في جريدة كذا. وذلك غير صحيح.

تحسس: يستعملونه بمعنى الحس أو الإحساس وإنما هو في العربية التسمع والتخبر وقيل هو كالتجسس إلا أن التحسس في الخير والتجسس في الشر.

تحلل: هو من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الانحلال وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تحلل الرجل من يمينه أي خرج منها بكفارة. وتحلل في يمينه أي استثنى قال امرؤ القيس (وأكت حلقة لم تحلل) أي حلفت يميناً مرسله عن القيد والاستثناء.

تحليل: هو أيضاً من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الحل للجوامد فيقولون «تحليلات كيميوية» وإنما هو مصدر حلله بالمكان أي أنزله به وحلل الشيء ضد حرّمه.

تخصيص: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء هكذا (تخصيصات) بمعنى الرواتب والجرايات فيقولون «تخصيصات عسكرية معارك تخصيصات سنوية سي» ويعنون ذلك وبهذا المعنى أيضاً يستعملون (مخصصات) وهو استعمال غير عربي .

تحصيل: قد يستعملونه بمعنى التعلم كقولهم «بن شمدي مكتبه تحصيل ايله مشغول» وهو استعمال غير عربي .

تحكيم: يستعملونه بمعنى التقوية والإحكام كقولهم «عسكر موقعي تحكيم ايتمكله مشغول» .

تخطر: يستعملونه بمعنى التذكر كقول قائلهم إذا لم يتذكر شيئاً «تخطر ايتيورم» وإنما هو مصدر تخطره أي جاوزه وتخطاه .

تخمر: يستعملونه بمعنى الاختمار وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تخمرت المرأة بالخمار إذا لبسته .

تخمير: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مختمراً وإنما هو في العربية مصدر خمر العجين ونحوه أي جعل فيه الخمير وتركه حتى يجود . ويقال خمر وجهه أي غطاه قال المطرزي في المغرب (وأما خمرت الغصير فتخمّر فمي لم أجده) .

تدارك: يستعملونه بمعنى التهيئة والإحضار كقولهم «د قيشلق ذخيره سني تدارك ايتدم» وقولهم «مهمات حربية تك تدار كيله اشتغال أو لنينوز» وليس معناه كذلك في العربية نعم جاء التدارك بمعنى الطلب والإحضار في كلام العرب ولكنه خاص بطلب ما فات . يقال تدارك القوم أي تلاحقوا وتداركه الله برحمته أي لحقه وتدارك خطأ الرأي بالصواب أي اتبعه وتدارك ما فات أي طلبه وأثبته وتدارك الشيء تلافاه . كل هذه المعاني غير ما يعنيه الترك وهم أيضاً يكسرون راءه المضمومة وذلك غلط ثان .

تدرس: يستعملونه بمعنى الدرس والإدراش والتعليم وليس معناه كذلك في العربية وإنما جاء في كلام العرب تدرس الأدراش أي لبسها .

تدني: يستعملونه بمعنى الهبوط والانحطاط وضد الترقى كقولهم «ذ خيره نك فيآبی تدني ابتدي» وقولهم «امريقا ليلرك ترقياتنه مقابل اسبا نباليلر تدني ايتمكده

در» وليس معناه في العربية كذلك فإن التدني هو الدنو والتقرب قليلاً قليلاً يقال «بعيد يتدنى خير من قريب يتعد». .

تذكر: يستعملونه بمعنى المذاكرة أي المفاوضة في الأمر كقولهم «مجلس وكلاهما بواشي تذكر ايتدبلر» وإنما التذكر هو الذكر أي الخطور على البال .

ترصين: يستعملونه بمعنى الإرصان أي التقوية والإحكام كقولهم «بوينايى بركات دها تحكيم وترصين ايتتمك . . .» وإنما هو مصدر رصن الشيء معرفة أي غلبه وفهمه ويقال رصن لي هذا الخبر أي حققه .

تسوية: يستعملونها بمعنى التأدية كقولهم «آله جفتك تسويه سنى استدعا ايتمشدر» وبمعنى التفضية والإتمام كقولهم «بواشي تسويه ايديكز» وهو استعمال لا يتمشى في العربية ومنه قول العراقيين اليوم (سو لنا هذه الزينية) أي اعمل لنا هذا المعروف .

ترقين: يستعملونه بمعنى الشطب فوق الاسم لمحوه وإخراجه من سجل الموظفين فيقولون مثلاً «فلان مأمورك قيدى ترقين اولندى» والترقين في العربية كالترقيم هو أن تجعل علامة على رقاع ديوان الخراج وتوقيعاته وحساباته لئلا يتوهم أنها بيضت كي لا يقع فيها حساب فيقال رقن الحسابات أي رقمها وسود مواضع منها وهذا غير المعنى الذي يقصده الترك ولكنه قريب منه .

تسجين: يستعملونه بمعنى الحبس في السجن وإنما هو في العربية مصدر سجن الشيء أي شققه وسجن النخلة أي جعلها سلتناً وهي النخلة التي يحفر في أصولها حفراً [كذا والصواب حفراً] يجذب الماء إليها إذا كانت لا يصل إليها الماء .

تشریف: يستعملونه لازماً بمعنى المجيء والذهاب والقدوم كقولهم للمسافر «نره تشریف ايديورسكز» وللقادِم من سفره «نره دن تشریفكز» وكقولهم «تشریفكزه متظرم» وهو بعيد عن معناه العربي وإن كانوا لا يقولونه إلا في مقام التعظيم .

تشریک: يستعملونه بمعنى الإشارك وإنما هو في العربية مصدر شرك نعله أي جعل لها شراكاً .

تشمیب: يستعملونه متعدياً بمعنى تصيير الشيء ذا شعب كقولهم «ابشي بوقدر

تشعيب ايتمه ملى» وما هو في العربية إلا لازم كالتشعب يقال شعب عنه أي فارقه فراقاً لا يرجع وشعب الزرع تشعيماً أي صار ذا شعب.

تطبّب: يستعملونه بمعنى التطبيب مطلقاً وإنما هو في العربية تطبيب من لا يعرف علم الطب معرفة جيدة ومن معانيه في العربية أيضاً أن يكون مطاوع طبّب.

تطبيق: يستعملونه بمعنى المطابقة كقولهم «ظرفى مظروفة تطبيق ايتمك . . .» وقولهم «آلديني امره تطبيق حركت ايديور» وبمعنى الإجراء والتنفيذ كقولهم «قانونى تطبيق ايتمك اقتضا ايدر» وبمعنى التمرين والتدريب كقولهم «تحصيلده تطبيقاتسر اوكرتلمز» وكل ذلك غير عربي.

تعجيز: يستعملونه بمعنى الإضجار والإبرام كقولهم «چوق مراجعت ايتمكله بنى تعجيز ايديورلر» وإنما هو في العربية مصدر عجزه أي صبره عاجزاً وثبّطه ونسبه إلى العجز.

تعمم: يستعملونه بمعنى العموم والشمول أي صيرورة الشيء عاماً وإنما هو مصدر تعمم الرجل لبس العمامة وتعممت الرجل إذا دعوته عمّاً.

تعصب: يستعملونه بمعنى شدة التمسك بالدين مع بغض أهل الأديان المخالفة وكراحتهم والاعتداء عليهم وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو شدة التمسك بالدين فقط يقال تعصب الرجل في دينه أي كان شديداً غيوراً فيه ذاباً عنه وحقيقة التعصب الخصلة المنسوبة إلى العصبية وهي قرابة الرجل من قبل أبيه وهم الذابون عن حريم من هو متهاهم وبهذا يتبين أن التعصب في الدين ليس مأخوذاً في معناه العربي بغض أهل الأديان المخالفة والاعتداء عليهم وإنما هو مجرد التمسك بالدين والغيرة عليه فليس التعصب بهذا المعنى مذموماً لا عقلاً ولا شرعاً بخلاف معناه التركي فإنه مذموم وصاحبه عند الله ممقوت وقد نرى كثيراً من كتاب العربية يعنون بالتعصب إذا ذكروه ما يعنيه الترك فيشرعون على المتعصبين في الدين أسنة اللوم والتشريب. وعندى الذي يدفعه تمسكه بدينه إلى بعض أهل الأديان المخالفة ومعاداتهم لا يجوز في لغتنا الشريفة أن يسمى متعصباً وإنما يسمى جاهلاً أو سفيهاً أو غير ذلك من الألفاظ الدالة على الرذيلة وذلك لأن التعصب لفظ ذو معنى شريف يجل عن إطلاقه على أهل الجهل والحماقة.

تقاطع: يستعملونه بمعنى مرور الخطين أحدهما على الآخر كأن يمر أحد الخطين مثلاً من الجنوب إلى الشمال والآخر من الشرق إلى الغرب وهو من مصطلحات علم الهندسة وليس هذا معنى التقاطع في العربية وإنما هو مصدر تقاطعا ضد تواملا أي تهاجرا وتقاطع الشيء بأن بعضه من بعض ولا مناسبة بين هذا المعنى وبين الخطين المذكورين حتى يصطلح عليه فيهما. وقد استعمله العرب أيضاً بهذا المعنى في كتب الهندسة. وعندي أنهم لو قالوا خطان متعارضان لكان ذلك أفصح عربية وأدل على المعنى المقصود في الخطين من التقاطع. فإن المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع في الخطوط هو معنى التعارض الذي هو بمعنى المعارضة تقول العرب عارض البعير الريح إذا لم يستقبلها ولم يستدبرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت الريح هابة مثلاً من الشمال إلى الجنوب والبعير سائراً من الشرق إلى الغرب فمعنى المعارضة إذن هو عين المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع.

تقديم: قد يستعملونه بمعنى التعريف كقولهم عند تعريف شخص بآخر «فلاني سزه تقديم ايدرم» وليس معناه في العربية كذلك.

تقزح: يستعملونه بمعنى التشكل بشكل قوس قزح وإنما معناه في العربية التشعب يقال تقزح النبات إذا تشعب شعباً كثيرة.

تقليد: قد يستعملونه بمعنى المحاكاة سخرة واستهزاء كقولهم «فلان هركسك تقليدني يابار وهركسي تقليد ايدر» وبمعنى المغشوش المصنوع بشكل غيره تمويهاً كقولهم «انكليز عاقيلرينك تقليدي عقمشدر» وقولهم «تقليد اوجوزدر» وليس معناه كذلك في العربية.

تكليس: يستعملونه بمعنى قلب الحجر وتحويله إلى الكلس وإنما هو في العربية مصدر كلس البيت أي طلاه بالكلس.

تلطيف: يستعملونه بمعنى الإلطاف تقول العرب الطف زید عمراً بكذا أي أكرمه وبره وأتحفه والاسم اللطف بالتحريك وأما التلطيف فإنما هو مصدر لطف الشيء أي جعله لطيفاً.

ننبيه: قد يستعملونه بمعنى الأمر أو النهي بشدة كقولهم «بر يره كيتمه مسني

تنبيه ايتدم» وقولهم «باغچه يه كيمسه يى صوفماق اوزره باغچوانه تنبيهات ويرلدى» وليس معناه في العربية كذلك .

جلوة: يطلقون هذه الكلمة على الإبريق الصغير الخاص بطبخ القهوة وينطقون بذالها كالزاء حسب لكتتهم في النطق بكل ذال وربما كتبوها بالزاء أيضاً ومعناها في العربية الجمرة الملتهبة والظاهر أن وجه إطلاقهم إياها على الإبريق المذكور لمجاورته للجلوة فهو من باب تسمية الشيء باسم ما جاوره .

جلوه: (بكسر الجيم) يستعملونها بمعنى الدل والشكل عند الفناج وإنما الجلوة في العربية مصدر جلا العروس جلوة (بتثنيث الجيم) وجلاء أي عرضها على بعلمها مجلوة ويوم الجلوة هو يوم عرض العروس على بعلمها وهو ما يسميه الترك «قولطوق كوني» والجلوة أيضاً ما يعطي الزوج عروسه يوم تعرض عليه يقال ما جلوتها فيقال كذا وكذا وهو ما يسميه الترك «يوز كوريمي» .

حضور: قد يستعملونه بمعنى الحاضرة أي بمعنى عند كقولهم «حضورينه كيمسه يى قبول ايتميور» ويستعملونه أيضاً بمعنى الراحة والطمأنينة فيقولون «حضور قلب ايله» «كمال راحت وحضور ايله» وليس معناه كذلك في العربية .

حظ: قد يستعملونه بمعنى الحب والرغبة في الشيء كقولهم فيما لا رغبة لهم فيه «بن بوندن حظ ايتتم» وبمعنى السرور والفرح كقولهم «خبر صحتكزي آلوب چوق حظ ايتدم» وقد يستعملون جمعه مجموعاً بالالف والتاء بمعنى اللذائذ النفسية والشهوات فيقولون «حظوظات نفسانيه» ويعنون ذلك . وإنما الحظ في العربية هو النصيب من الفضل والخير وهو الجد أيضاً والحظوة أي المكانة والمنزلة عند الناس .

حقة: يستعملونها بمعنى الدواة وإنما الحقة في العربية هي وعاء من خشب أو عاج فاستعمالها بمعنى الدواة غير عربي وإن كانت الدواة وعاء أيضاً .

خاطر: قد يستعملونه بمعنى الخطر أعني الشرف والرفعة في القدر كقولهم «سزك خاطر كز ايعون . . .» وقولهم «اونك خاطرى بيوكدر» «بن خاطر ايعون لقردى سويلم» وبمعنى الحال كقولهم «خاطر كز ايمى» وكل ذلك غير عربي .

خرابة: يستعملونها بمعنى الخربة وإنما الخرابة في العربية سرقة الإبل يقال خرب بإبل فلان خرابة أي سرقها فهو خارب.

دبدبه: يستعملونها بمعنى العظمة والجلالة كقولهم «كمال دبدبه إيله شهره كيردى» وإنما الدبدبة في العربية كل صوت، كوقع الحافر على الأرض الصلبة.

دقت: يستعملونها بمعنى الإمعان كقولهم «دقتله باقدى» وقد يستعملها العرب أيضاً كذلك في كلامهم فيقولون (نظرت إليه بدقة) وإنما معنى الدقة الغموض والصغر.

ذهاب: قد يستعملونه بمعنى الظن كقولهم «بنم ذهابم ياكلش چقدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

ذوق: يستعملونه بمعنى الأنس والطرب كقولهم «سن ذوقكه باق» وقولهم «ذوق وصفاسيله مشغول آدم» وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

راذه: يستعملونها لبيان الغاية بمعنى حتى كقولهم «لقردى سويليه ميه جك راده ده يورلدم» أي تعبت حتى عييت عن الكلام وبمعنى المقدار كقولهم «سنى فرق راده لرنده در» وبمعنى المحيان كقولهم «ساعت بش راده لرنده» وإنما الرادة في العربية مؤنث الراد وهي أيضاً الفائدة يقال (لا رادة فيه) أي لا فائدة وهي أيضاً خشبة في مقدم العجلة تعرض بين النبعين.

راسمه: يستعملونها بمعنى الشيء المحتوم الذي جرت به العادة كقولهم «راسمه تبريكى ايفا ايتمك . . .» وإنما الراسمة في العربية هي الناقة التي تسير رسيماً وجمعها رواسم ولو استعملوا بدلها المرسوم لكان صحيحاً.

رسم: قد يستعملونه بمعنى المكس كقولهم «كمرك رسمى» «طوزرسمى» وليس معناه كذلك في العربية.

رهناء: يستعملونها بمعنى الحسناء البارعة في الحسن كقولهم «دلبر رعنا» وإنما هي مؤنث الأرعن وهو الأهوج في منطقته والأحقق المسترخي.

زُراع: (بضم الزاء وتشديد الراء) يستعملونه بمعنى زارع وهو جمع. أو هو محرف من زراع (بالفتح والتشديد) مبالغة في زارع.

شربت: يستعملونه بمعنى مشروب خاص يصنع من الماء والسكر وإنما الشربة في العربية المرة ومن الماء ما يشرب دفعة واحدة.

شفق: يستعملونه بمعنى الفجر وإنما الشفق في العربية يطلق على الحمرة في الأفق من الغروب إلى العشاء الآخرة أو إلى قريبها أو إلى العتمة فإذا ذهب قيل غاب الشفق فاستعماله بمعنى الفجر غير عربي. نعم جاء الشفق بمعنى النهار أيضاً ولكن النهار غير الفجر.

صحابت: يستعملونها بمعنى المحاماة كقولهم «وقتيله اييلكنى كورمش اولدينجون هر وقت كنديسى صحابت ايديور» وإنما الصحابة في العربية المعاشرة والمرافقة.

صحبت: يستعملونها بمعنى المحادثة كقولهم «برآز اوطورده صحبت ايده لم» وقولهم «آقشاملرى طويلانوب صحبت ايدردك» وليس معناها في العربية كذلك.

صنيعة: قد يستعملونها بمعنى الغربة والدسياسة فيقولون «بوبر صنيعة در» «اونك صنيعة سيدر» وإنما الصنيعة في العربية هي الإحسان وتجمع على صنائع.

طائفة: يطلقونها على من يقوم بأمر السفينة من النواتي والملاحين فيقولون «كمى طائفة سى» وليس ذلك من معانيها في العربية.

طبق: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الإناء الذي يؤكل به أي الصحن والصحنه وإنما هو في العربية شيء كالخوان يؤكل عليه.

عار: يستعملونه بمعنى الحياء كقولهم «بو آدمده هيچ عار ناموس يوقميدر» ويقولون «عارسز» لمن عدم الحياء وإنما العار في العربية كل شيء لازم به عيب أو سبة وقيل كل ما يعبر به الإنسان من قول أو فعل.

هبارت: يستعملونها في مقام (إنما) أو (ما وإلا) أي كأداة الحصر كقولهم «دوزينه اون ايكى شیدن عبارتدر» وقولهم «ذكرو عبادت ذهن وقلبي جناب حقه ربط وحصر ايتمكدن عبارتدر» وليس استعمالها كذلك بعربي. نعم يقال في العربية (هذا عبارة عن هذا) أي بمعناه أو مساوٍ له في الدلالة.

عشرت: يستعملونها بمعنى المعاقرة أي شرب الخمر وإنما العشرة في العربية اسم من المعاشرة بمعنى المخالطة.

عزيمت: يستعملونها بمعنى المسافرة كقولهم «حجازه عزيمت ايتدى» وبمعنى الذهاب في مقابلة الإياب كقولهم «قونه يه قدر عزيمت وعودت ايعون ديمير يولى بيلتى آلد» والعزيمة في العربية هي الإرادة المؤكدة.

عشوه: يستعملونها استعمال الجلوه أي بمعنى الدل والشكل والتنجع وإنما العشوة في العربية (بتثنية العين) الشعلة من النار تُرى ليلاً من بعيد فتقصد وهي أيضاً ركوب الأمر على غير بيان.

عمارتي: (بكسر العين) يطلقونها على محل وقفه أهل الخير وجعلوا له ريعاً ليكون مطعماً للفقراء فيطبخ فيه لهم الحساء ونحوه من الأطعمة. كقولهم «فلان باشانك عمارتى، سلاطين عظام عمار تلى» وإنما العمار في العربية اسم من عمر فلان الدار إذا بناها والعمار أيضاً أخص من القبيلة. وما يعمر به المكان.

عمل: قد يستعملونه بمعنى استطلاق البطن كقولهم «عملى وادر، عملدن راحتسزدر» وربما استعملوه بمعنى الإسهال أيضاً كقولهم «ايعديكم علاج عمل ايتمدى» أي لم يسهل ويقولون «عمل علاجى» أي دواء الإسهال ومنهم أخذه عوام العرب فصاروا يستعملونه كذلك. والعرب إنما تعبر عن ذلك بالاستطلاق يقال استطلق بطنه أي مشى وكذا يعبرون عنه بالتطليق وهو مصغر الاستطلاق على غير القياس.

عنعنه: يستعملونها بمعنى السالفة أي الأحداث التاريخية فيقولون «بو خصوصده كوزل بر عنعنه مز وادر» ويقولون «بويله حركت ايتمك بزم عنعناتمزه مخالفدر» وهو استعمال غير عربي.

عيتاش: يستعملونه بمعنى السكير وإنما هو في العربية صيغة للمبالغة من عاش وبائع العيش أيضاً.

غدر: يستعملونه بمعنى الظلم والجري على غير مقتضى الرأفة والرحمة كما يستعملون كلمة (غدار) بمعنى ظالم غير راحم وإنما الغدر في العربية الخيانة وترك الوفاء.

فرض: يستعملونه بمعنى الحقد والحزاة والنية الفاسدة ويقولون منه (مفرض) بهذا المعنى وليس ذلك من معانيه العربية.

غيرت: (يفتح الغين) قد يستعملونها بمعنى الغيرة (بكسر الغين) أي النخوة والحمية كقولهم «كند يسنده غيرت اسلامية غيرت وطنيه واردر» وبمعنى الهمة والاهتمام بالأمر كقولهم «بو ايشى بوكون بتيرمكه غيرت ايتملى» وبمعنى الصبر والتجملد كقولهم «بريله بر فلاكت زمانده غيرتى الدن براقمااملى» وكل ذلك غير معناها العربي إذ هي في العربية الأنفة وأن يكره المرء شركة الغير في حقه.

غيور: يستعملونه بمعنى المقدام الهَمَام الذي يسعى لا يكل ولا يمل وذلك غير معناه في العربية.

فائض: يستعملونه بمعنى الربا وذلك غير معناه العربي.

فرق: قد يستعملونه بمعنى الفضل أي البقية كقولهم «سزه فرانسز ليراسى يرينه برعثمانلى ليراسنى ويررسه م فرقنى ويررمىسكرز» وبمعنى الفهم والفتنة للشيء كقولهم «كنديسنه كوستردم فقط فرقنه وارمدى» أي لم يفطن له وليس ذلك من معانيه العربية.

فريق: يطلقونه على قائد فرقة كبيرة من الجيش فهو بهذا المعنى عندهم اسم مفرد وإنما الفريق في العربية الطائفة من الناس وجاء بمعنى الفرق (بكسر فسكون) أيضاً وهو القسم من كل شيء. ولعلمهم سموا هذا القائد فريقاً بملابسة أنه ذو فريق أو هو من قبيل تسمية الشيء باسم ما ولي عليه. وأغرب من ذلك أنهم يجمعونه على فرقاء كما يجمعون مشير على مشراء وكلاهما غلط فإن جمع الفريق أفرقاء وأفرقة.

فتا: مقصور من الفتاء وهو العدم وهم يستعملونه بمعنى السيئ والردى فيقولون «فتا آدم فتا ايش فتا هوا» وذلك خارج عن معناه العربي.

فكر: قد يستعملونه بمعنى الرأي كقولهم «بن فكر مى بيان ايتدم بوبابده سزك فكر كزندر» وبمعنى العقل والذكاء كقولهم «بو آدمده هييج فكر بوقدر» وبمعنى الذاكرة والخاطر كقولهم «فكر مده قالمدى» «شمدى فكرمه كليور» وليس ذلك معناه في العربية فإن الفكر في العربية هو التأمل والتروي.

قابل: قد يستعملونه بمعنى الممكن كقولهم «بو ايش قابل دكلدر» وذلك خارج عن معناه العربي .

قباحت: يستعملونها بمعنى الذنب والجريرة كقولهم «بوني قباحتك جزاسى ندر» «قباحتى بيله يم ده جزامه راضى يم» وإنما القباحة في العربية مصدر قبح الشيء ضد حسن فاستعمالها بالمعاني المذكورة غير عربي .

قديد: يستعملونه بمعنى الجسم الحيواني المعروق اللحم الذي لم يبق منه إلا العظام أي الهيكل العظامي وبمعنى الهزيل النحيف البدن وإنما القديد في العربية اللحم المجفف في الشمس وقيل ما قطع منه طولاً والقديد أيضاً الثوب الخلق .

قصور: قد يستعملونه بمعنى العيب كقولهم «بو آتك برقصورى اولمه ايدى صاحبي الندن جيقار مزدى» وبمعنى الذنب كقولهم «نم قصورم نه در، بر قصورمى ايتدم» وليس ذلك من معانيه العربية .

قفا: يستعملونه بمعنى الرأس والجمجمة وينطقون بالفاء منه مفخمة . وإنما القفا في العربية مؤخر العنق .

قلب: قد يستعملونه بمعنى البهرج الزائف فيقولون «بوليرا بو مجيديه قلبدر» ومنهم أخذه العوام فاستعملوه بهذا المعنى . وهم قد قلبوا (القلب) باستعمالهم هذا رأساً على عقب فإن القلب في العربية يطلق على المحض الخالص من كل شيء فيقال رجل قلب أي خالص النسب ويقال جنتك بهذا الأمر قلباً أي محضاً . أما الترك فقد أطلقوه على العكس من ذلك .

قيافت: يستعملونها بمعنى الزي كقولهم «درويش قيافتنده بر آدم» وقولهم «تبدیل قیافت ایتدی» وإنما القيافة في العربية هي تتبع الأثر .

كبار: جمع كبير وهم يستعملونه كالمفرد بمعنى الكريم الوقور الحسن الأخلاق فيقولون لمن كان كذلك «كبار آدم» . أو هو كبار كغراب بمعنى الكبير وهم يكسرون كافه لحناً .

كيف: يستعملونها بمعنى الكيفية أي الحالة والصفة التي يكون عليها الإنسان من صحة أو مرض ومن سرور أو حزن كقولهم «كيفيكز ايميدر» ومنهم أخذ أهل

العراق اليوم قولهم لمن يسألونه عن حالته «اشلون كيفك» وهذا خاص بأهل الأمصار وأما أهل البادية فيقولون (كيف انت) وهو قول فصيح . يستعملونها أيضاً بمعنى الأنس والانبساط كقولهم «عشرت عالمنده كيف ايديور» ومنه أيضاً قول العراقيين اليوم (فلان مكيف) أي فرحان ويقولون في الأمر (كيف) أي افرح ويستعملونها أيضاً بمعنى الاستبداد وبند القانون كقولهم «كيف ايله حركت ايديور» وقولهم «حكم كيني معاملءه كيفه» وكل ذلك غير عربي فإن الكيف في العربية مصدر كاف الشيء بكيفه إذا قطعه . وكيف أيضاً اسم مبهم غير متمكن يستعمل على وجهين أحدهما أن يكون شرطاً والثاني وهو الغالب أن يكون استفهاماً يستفهم به عن الأوصاف الغريزية والأحوال .

لحوق: يستعملونه بمعنى اللحاق أي الإدراك وإنما اللحق في العربية هو اللزوم يقال لحق الثمن فلاناً أي لزمه ووجب عليه .

خير: يستعملون هذه الكلمة كحرف النفي وهي كلمة عربية ومنشأ استعمالهم إياها في مقام النفي أن المسؤول كان ينطق بها قبل الجواب تفاؤلاً بالخير ثم يجيب فإذا قيل لأحدهم مثلاً «درسكزي حاضر لاديكزمي؟» وأراد أن يجيب بالنفي قال «خير . دها حاضر لايه مدم» فالجواب إنما هو قوله «دها حاضر لايه مدم» وأما (خير) فإنما نطق بها تفاؤلاً بالخير . وقد كثر هذا الاستعمال عندهم حتى صارت كلمة خير ملازمة للنفي في كلامهم وحتى أنهم صاروا يكتفون بها عما بعدها من الجواب المنفي إلى أن تنوسي المعنى المقصود من إيرادها وهو التفاؤل بالخير وأصبحت لا تفيد إلا النفي . وعوام العرب يستعملونها للنفي أيضاً كالترك .

لازم: قد يستعملونه بمعنى الضروري المحتاج إليه كقولهم «بكا بر كتاب لازم» وقولهم «بوقلمى ويره مم بكا لازم» ومنهم أخذ العرب اليوم في محاوراتهم بل في مكاتبتهم أي لي به حاجة وهو استعمال لا ينطبق على اللهجة العربية .

ميفوض: يستعملونه بمعنى ميفض وهو غلط إلا على لغة رديئة .

مبتنى: يستعملونه بمعنى المستند كقولهم «بودعوى نه اوزيرنه ميتنيدر» وإنما المبتنى في العربية هو الباني والذي صار له بنون . وقد رأيت بعض كتاب العربية

يستعملونها بهذا المعنى (مبتنى) ولا أحسب له أصلاً ولو استعملوا بدله مبتنى بفتح النون أي بصيغة المفعول لصح فإنه حينئذ بمعنى المبني أما الترك فيستعملونه بصيغة الفاعل ويعنون به معنى اسم المفعول وهو غلط .

متحدث: يستعملونه بمعنى الحادث فيقولون «وقائع متحدثه» وإنما المتحدث هو المتكلم .

متحسس: يستعملونه بمعنى ذي الرقة والعاطفة من الحس وإنما هو في العربية المتسمع الذي يلتمس الخبر أي هو كالمتجسس إلا أنه في الخير والمتجسس في الشر .

متخصص: يستعملونه بمعنى الخصى وهو المتعلم علماً واحداً يقال أخصى طالب العلم إخصاء أي تعلم علماً واحداً وأما المتخصص فمعناه المنفرد يقال تخصص به أي انفرد . وبين المعنيين فرق كبير كما لا يخفى على الفطن .

مجال: يستعملونه بمعنى القوة والطاقة كقولهم «هيجج مجالى يوقدر بنده مجال فالمدى» ويقولون «مجالسز» أي ضعيف لا قوة له وليس معناه كذلك في العربية .

مجرد: يستعملونه بمعنى العزب أي الذي ليس له أهل كقولهم «آخر عمرينه دك مجرد قالدى» أي بقي عزباً لم يتزوج وليس معناه كذلك في العربية .

محاكمة: قد يستعملونها بمعنى النظر أي التدبر والتأمل كقولهم «إنسان هر ايشنديكنى محاكمه ايتكمسزين قبول وتصديق ايتمه مليدر» وإنما المحاكمة في العربية المخاصمة عند الحاكم .

محجوب: يستعملونه بمعنى الحبي وبمعنى الخجلان كقولهم «كنديسى محجوب بر آدمدر» وقولهم «زيارتكزه كله مديكم ايچون سزدن چوق محجوبم» وليس معناه في العربية كذلك .

محرك: (بوزن محشر) يستعملونه بمعنى الخط الموهوم الذي تحرك فيه السيارات بدورانها في الفضاء . ولم يسمع المحرك بهذا المعنى في كلام العرب وإن جاز قياساً وإنما المسموع من العرب هو المحرك بمعنى منتهى العنق عند المفصل من الرأس وبمعنى مقطع العنق فالصواب أن يستعمل (مدار) بدل محرك .

محرم: يستعملونه بمعنى السر كقولهم «أبشى ذك محرم طوتيرلر» وبمعنى موضع السر أي المؤمن على الأسرار كقولهم «سن بنم محرم اسرار مسك» وهو استعمال لا يتأتى في العربية فإن المحرم هو الحرام. (والمحارم) ما يحمي من كل شيء. ويقال هو محرم من فلانة أي لا تحل له كما يقال هو محرم لها وهي محرم له.

محسنات: (بفتح السين المشددة) يستعملونها بمعنى الفوائد والمزايا كقولهم «بوماكينه نك چوق محسناتي واردر» وقولهم «بو اصولك محسناتني اكلايه ميورم» وهو استعمال غير عربي.

محظوظ: يستعملونه بمعنى المسرور والمبتهج كقولهم «بوخبردن چوق محظوظ اولدم» والمحظوظ في كلام العرب هو ذو الحظ كالحظي والحظيظ أي هو الذي أحبه الناس وعلت منزلته عندهم.

مرخص: يستعملونه بمعنى المندوب وهو الذي تندبه الحكومة لأمر فترسله إلى حكومة أخرى. والمرخص لا يفيد هذا المعنى إذ هو من الرخصة وهي التخفيف في الأمر يقال رخص له في كذا ورخصه أي أذن له فيه بعد النهي عنه.

مخابره: يستعملونها بمعنى المكاتبه ومعاطاة الأخبار بين الاثنين ويقولون مخابر بمعنى مكاتب وإنما المخابرة في العربية المزارعة يقال خابره مخابرة أي زارعه على نصيب معين كالثلث والربع. والمخابرة أيضاً المبالاة والاكتراث يقال خابره أي اكتراث له وبالي به ويقال تخابرا إذا اختبر كل منهما الآخر فإن صاحب الأساس قال في مادة (بلا) هما يتباليان أي يتخابران. هذا وليس في معاجم اللغة ما يدل على أن المخابرة بمعنى المكاتبه أو بمعنى إخبار أحد الشخصين بخبر. وكتاب العربية اليوم يستعملونه بالمعنى التركي.

مرطوب: يستعملونه بمعنى المبلول وذو الرطوبة وإنما المرطوب في العربية هو الذي أطعم رطباً يقال رطب القوم أي أطعمهم الرطب فهم مرطوبون.

مزخرفات: يطلقونها على التجاسات والمقاذر وكأنه من باب التسمية بالضد. والمزخرفات في العربية هي المزينات والمموهات.

مراق: يستعملونه بمعنى الهوس وهو طرف من الجنون كقولهم «بو آدم مراق كثير مش» وبمعنى ما يحصل عند الإنسان من حب الاطلاع على المجهول كقولهم «بوما كينه نك ناصل ايشلديكنى اوكرنمكى مراق ايتدم» وبمعنى الحرص والتهالك على الشيء كقولهم «بو آدم كتاب مراقلىسى در» وقولهم «ولو سديله كزمكه مراقى واردر» وبمعنى الخوف كقولهم للخائف من شيء «مراق ايتمه يك، مراق اولنه جق برشي دكلدر» وكل ذلك غير معناه العربي فإن المراق (بتشديد القاف) هو ما رقّ ولان من البطن جمع مرق (بالقاف المشددة أيضاً) أو هو جمع لا واحد له . وكأنهم أخذوا المعنى الأول أعني الهوس من المراقبة (بتشديد القاف وتخفيف الياء) ثم توسعوا فيه إلى المعاني الأخرى والمراقبة هي عند الأطباء نوع من المايلخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن فحقها تشديد القاف والياء ولكن الأطباء يستعملونها بتخفيف الياء وقد جرى ذلك على ألسنتهم مجرى الغلط المشهور وصار تشديد الياء فيها كالصحيح المهجور .

مساعده: قد يستعملونه بمعنى الإذن كقول قائلهم لمن أراد أن يبرح من عنده أو لمن أراد أن يتكلم معه في أمر «مساعده كزله» وإنما المساعدة في العربية المعاونة .

مسافر: يستعملونها بمعنى الضيف كقولهم «آناطولى كويلرينك مسافر قبولنه مخصوص مشترك اوطة لرى واردر» وبمعنى الزائر كقولهم «اوطة ده مسافر واردر، مسافر لكه كيتديلر» وليس معناه في العربية كذلك .

مستحائه: يجمعونها على مستحاثات ويطلقونها على العاذيات القديمة التي تستخرج من الأرض عند حفرها . وهي إن لم تكن في العربية تفيد هذا المعنى بتمامه فمعناها العربي قريب من هذا المعنى جداً وقد أثبتناها هنا لا لكونهم حرفوا معناها العربي في الاستعمال بل لكونها مما يلزم أن يستعملها العرب أيضاً في علم الآثار فإن المستحاث في العربية هو المستخرج سيما المستخرج من الأرض إذ يقال استحاث الشيء أي استخرجه ويقال استحاث الأرض أي أثارها وطلب ما فيها فيلزم أن لا يغفلها العرب في الاستعمال . والأولى فيما يسمونه بعلم الآثار في العصر الحاضر أن يسموه علم المستحاثات أو علم الاستحاثات أي علم إثارة الأرض

وطلب ما فيها. والآثار لا تدل على هذا المعنى إذ هي جمع أثر وهو ما بقي من رسم الشيء.

مستخبر: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى مسموع كقولهم «فلانك بوكون كله جكي مستخبردر» وإنما المستخبر في كلام العرب هو المطلوب منه الخبر يقال استخبره أي سأله الخبر.

مسترحم: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المرجو كقولهم «معروضاتكم اعتباره ألتسمى مسترحمدر» ومنه قول العامة (استرحم منك إرسال كذا) أي أرجو منك وهو غلط فإن الإرسال لا يسترحم وإنما يسترحم الإنسان إلى الإرسال. فإن الاسترحام هو الاستعطاف يقال استرحمه أي استعطفه.

مشيخت: يستعملونها كالمصدر بمعنى الشيوخه والشيوخية ويقولون «مشيخت اسلامية» للمنصب المعلوم وإنما المشيخة جمع شيخ كشيوخ وأشياخ.

مصارف: يستعملونها بمعنى المصاريف جمع مصروف وإنما المصارف جمع مصرف وهو محل الصرف كمجلس ومجالس ومنه مصارف الزكاة للذين تصرف إليهم.

مضايقة: قد يستعملونها بمعنى الضيقة (بكسر الضاد) وهي الفقر وسوء الحال كقولهم «نازو نعمتله الشوب ده صكره مضايقه چكمك دك مشكلدر» وإنما المضايقة في العربية هي المعاصرة يقال ضايقه عاسره.

معاش: يستعملونه بمعنى الوظيفة أي الراتب والجراية وهو استعمال غير عربي ولو استعملوا بدله المعيشة لكان أقرب إلى العربية فإن المعيشة قد تطلق على ما يعاش به من طعام ونحوه مما يكسب.

معدن: يستعملونه مفتوح الدال بمعنى الفلز أي كل ما هو من جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس والشبه والحديد والقصدير والرصاص والتوتيا فيقولون «دمير باقر قلای قورشون كومش آلتین اک معروف معدنلردندر» وقد يطلقونه ويريدون به ما سوى الذهب والفضة كقولهم «بوکومش دکل معدندر» وقولهم «معدن طباق، معدن مداليه» وإنما المعدن في العربية هو منبت هذه الأشياء المذكورة. وهو بكسر الدال كمجلس لا يفتحها.

مغدور: يستعملونه بمعنى المظلوم المفصوب حقه وليس معناه كذلك في العربية .

معصوم: يستعملونه بمعنى البريء كقولهم «بوني حقز يره اتهام ايتمه يكرز بو آدم معصومدر» وبمعنى الطفل الصبي كقولهم «او معصومه اورمايك كناهدر» وإنما المعصوم في العربية مفعول من (عصم الله فلاناً من المكروه) أي حفظه ووقاه وعصم الشيء منعه .

مغبر: يستعملونه بمعنى مستاء وإنما المغبر هو الأغبر ويوم مغبر مشتد غباره .
مقاوله: يستعملونها بمعنى المشاركة في مضاربة أو بيع أو شراء أو عقد شركة أو نحو ذلك وإنما معناها في العربية المفاوضة والمجادلة يقال قاوله في أمر أي فاوضه وجادله .

مقلد: يستعملونه بمعنى المحاكي لأحد في قوله أو فعله قصد الاستهزاء فيقولون «ار مقلد بر آدمدر» وليس معناه كذلك في العربية .

ملت: يستعملونها بمعنى الأمة كقولهم «عثمانلى ملتى، ترك ملتى» وإنما هي في العربية الشريعة أو الدين وقيل الملة والطريقة سواء وهي اسم من أملت الكتاب . ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملئها النبي (صلى الله عليه وسلم) .

منافسة: يستعملونها بمعنى التحاسد والتباغض وإنما هي في العربية مصدر نافس في الشيء أي رغب فيه على وجه المباراة في الكرم ونافس في الشيء أي بالغ وغالى وزايد نعم جاء النفس (بالتحريك) بمعنى الحسد وهو مصدر نفس عليه بخير أي حسده عليه ويقال رجل نافس ونفيس أي حاسد .

مندرج: يستعملونه بمعنى المدرج (بصيغة المفعول) أي المدخل في الشيء كقولهم «فلان غزته ده مندرج برمقاله . . .» وإنما المندرج هو المنقرض يقال اندرج القوم أي انقرضوا .

منصب: (بفتح الميم والصاد) يستعملونه بمعنى المصب فيقولون «ينيلك منصبى» وهو خطأ ولو ضموا ميمه لصح إذ يكون بمعنى محل الانصباب والأفصح المصب .

منطق: يستعملونه بمعنى المعقول سواء كان بمعنى اسم المفعول أو بمعنى المصدر أي العقل كالمجهود والميسور كقولهم «بو سوز منطقزدر، بو سوز منطق» موافق دكلدر، بوسورده منطق يوقدر» أي غير معقول وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

منفور: يستعملونه بمعنى المنفور وهو المحقوت كقولهم «بو ايش منفورمدر» وقولهم «شيطان منفور بر شخصدر» والصحيح أن يقال منفور منه. يقال في العربية (نفر القوم من كذا) أي أنفوا وكرهوه وتقول العرب نفرت من صحبة فلان. وأما المنفور وحده بغير (منه) فمعناه المغلوب يقال نفرت فلاناً نفراً إذا غلبته قال الأعشى (واعترف المنفور للنافر).

مواصلت: يستعملونها بمعنى الوصول «ساعت بشده بورايه مواصلت ايتديلر» وإنما المواصل في العربية ضد المهاجرة ويقال واصل الشيء وواصل فيه أي دوامه من غير انقطاع ويقال واصل جبله أي وصله ضد هجره.

مورود: يستعملونه بمعنى الوارد كقولهم «فلان دن مورود تذكره» وهو استعمال غلط.

موسم: يستعملونه بمعنى الفصل كقولهم «قيش موسمی، یاز موسمی» ويستعملونه بمعنى الوقت مطلقاً كقولهم «اوزوم موسمی، حج موسمی» وإنما الموسم في العربية هو المجتمع وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحج وسوقهم في مكة.

مهمات: قد يستعملونها بمعنى العينة (بكسر العين) أي مادة الحرب وإنما المهمات هي جمع مهمة مؤنث المهم وهو الأمر الشديد وكل ما هُم به من أمر والمهمات من الأمور الشدائد المحرقة.

نافله: يستعملونها بمعنى العبث كقولهم «نافله مصرف نافله يورلدم» وإنما النافلة في العربية هي ما تفعله وهو غير واجب عليك.

ناموس: يستعملونه بمعنى العرض والأدب والعفة ويقولون لمن عدم هذه الأشياء «ناموسسز» وإنما الناموس في العربية هو الشريعة والناموس الأكبر جبريل

والناموس أيضاً صاحب السر المطلع على باطن أمرك وقيل صاحب سر الخير يقال (فلان ناموس الأمير) أي صاحب سره والناموس أيضاً الحاذق ومن يلفظ مدخله وفترة الصائد يكمن فيها للصيد وبيت الراهب ووعاء العلم والشرك (بفتح أوله وثانيه) والكذاب والنمام ودوية غبراء كهية الذرة وعريسة الأسد والمكر والخداع.

ورم: يستعملونه بمعنى السل لهذا الداء المعروف وهو استعمال غير عربي ومعناه في العربية التواء والانتفاخ.

نشئه: (هكذا يكتبونها) والصواب أن تكتب هكذا (نشأة) يستعملونها بمعنى الارتياح والسرور والنشاط كقولهم «اوكون نشئه سى وارايدى» وقولهم «نشئه م بوزولدى» وبمعنى الانتشاء أي السكر الخفيف كقولهم «آرده صوى نشئه ويرر» والصواب أن يستعمل بدلها نشوة فإن النشوة هي السكر وقيل أوله. وأما النشأة فإنما هي مصدر نشأ الشيء نشأ ونشوءاً ونشأة أي حيي وحدث وتجدد.

نكره: يستعملونها بمعنى النكات كشداد وهو الذي يأتي بالنكتة في كلامه وهم أيضاً يسكنون. كافها المكسورة وليس معناها في العربية كذلك.

وجود: يستعملونه بمعنى الجسد والبدن كقولهم «بتون وجودم آغرييور» ويقولون «وجودلى» للرجل المبدان المبطن وإنما الوجود في العربية خلاف العدم.

وقعه: يستعملونها بمعنى الواقعة أي الحادثة والنازلة والفرق بينها وبين الواقعة أن الواقعة هي الصدمة بعد الصدمة في الحرب فهي خاصة بالحرب بخلاف الواقعة فإنها تكون بمعنى المصادمة في الحرب وبمعنى الحادثة والنازلة وفي العربية يقال وقع بالعدو وقعاً ووقعةً أي بالغ في قتالهم وفي المصباح (قتلت وأئخنت) وتميم تقول أوقعت. والترك يستعملونها استعمالاً مطلقاً.

هضم: قد يستعملونه بمعنى الانهضام كقولهم للطعام الذي لا ينهضم «بطيء الهضم» وهو غلط لأن الهضم مصدر متعد والطعام لا يكون هاضماً بل مهضوماً.

هواه: لا ينطقون به إلا مقصوراً وقد يستعملونه بمعنى اللحن الموسيقي والنغمة ويجمعونه بهذا المعنى أيضاً على أهوية كقولهم «كوزل برهوا علديلر» وقولهم «موسيقه بر طاقم أهويه لطيفه ترنم ايتدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

هوس: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الرغبة في الشيء والميل إليه كقولهم «بوجوجق درسه هيچ هوسى يوقدر» وقولهم «ار ايشلره هوس ايتمه ملى» وإنما الهوس في العربية طرف من الجنون وخفة العقل وقيل هو يبس الرأس ويتولد من كثرة السهر قال الزمخشري وبرأسه هوس أي دوران أو دوي .

يعني: يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي ولهذا يستوي فيه عندهم المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع فيقول المتكلم «كله مم يعني كلمك اقتدارم يوقدر» فيوردها بصيغة الغائب ويقولون «جنس فرس يعني آت صوبى» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي . ويعني فعل مضارع معناه يريد ويقصد يقال عنى بقوله كذا أي أراد ومصدره العناية .

يكون: مضارع من الكون وهم يستعملونه استعمال الاسم بمعنى المجموع والحاصل فيقولون «بورقمرك يكونى نه ايتدى» وكذا قولهم «بونك يكونى ايكى يوز غروشدر» .

نفر: (بفتح النون والفاء) يطلقونه على الواحد من الناس أي بمعنى الشخص والفرد منهم ويستعملونه بمعنى الجندي أيضاً أي الواحد من الجند ويريدون به من لم يكن ذا رتبة منهم كقولهم «بر ضابطله بر چاوش ايكى اوباشى اوج نفر كلدى» وليس معناه كذلك في العربية إذ هو في العربية قد يطلق على الناس كلهم وعلى ثلاثة إلى عشرة من الرجال وقيل إلى سبعة ولا يقال نفر فيما زاد على العشرة .

ترهيب: يستعملونه بمعنى الإرهاب وإنما هو مصدر رقب الجمل أي ذهب ينهض ثم برك من ضعف بصلبه .

احتساس: يستعملونه بمعنى الحس وهو في العربية مصدر احتمه إذا مسه والاحتساس في كل شيء أن لا يترك في المكان شيء أي استصالة .

تشفية: يستعملونها للتعدية بمعنى الشفاء الذي هو مصدر متعد غير محتاج إلى التعدية . أما التشفية في كلام العرب معناها الزيادة والريح فقد قالوا «ما شفى فلان أفضل مما شفى» أي ما ازداد وريح أفضل مما استزدت . قال ابن الأثير ولعل أصله شفف .

مؤسف: (بتشديد السين) فاعل من التأسيف يستعملونه بمعنى المؤسف (بضم أوله وسكون ثانيه) أي المحزن وإنما التأسيف في العربية مصدر أسف التمرة وغيرها أي قشرها قال الأسود بن يعفر:

وكننت إذا ما قزب الزاد مولعاً بكل كميته جلدة لم تؤسف
أي بكل ثمرة كميته في لونها صلبة لم تقشر لصلابتها.

ما غيروا لفظه دون معناه

أبلاق: يطلقونه على الشاب الضخم المدور الوجه الذي اشتد بياض وجهه كما اشتد سواد عينيه وشعره وهو محرف من (أبلق) وهو في العربية الذي فيه بياض وسواد.

أبلى: يطلقونه على الحبل الذي يحمله الملاح بيده لإدارة شراع السفينة فهو محرف من لفظ (حبل).

آسيده: يستعملونها بمعنى العصيدة فهي محرفة منها.

أقطار: (بمد أوله) يطلقونه على العطار الذي يطوف في الشوارع يبيع بعض الحاجات الصغيرة فهو محرف من لفظ (عطار).

أسباب: يستعملون هذه الكلمة بمعنى أثواب فهي محرفة منها لفظاً.

أيرتى: يستعملون هذا اللفظ بمعنى العارية فهو محرف من لفظ العارة أو العارية وإيضاح ذلك أنهم ألحقوا ياء النسب لكلمة عارة أو عارية ظناً منهم أن الشيء إذا نسب إلى العارية كان معناه أنه مستعار ولم يعلموا أن التعبير بالعارية وحدها وافٍ بالغرض فقالوا (عارتي وعاريتي) هكذا بإبقاء التاء لجهلهم بقواعد النسبة. ومن المعلوم أن الترك ينطقون العين كالآلف في جميع كلامهم فيقولون في عالم (آلم) وفي مفعول (ماقول) وهكذا العين في عاريتي يلفظونها ألفاً فيقولون (آريتي) ثم إنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الراء والياء قلباً مكانياً فصارت (آيرتي) هذا ولم أدر ما الذي دعا شمس الدين سامي صاحب القاموس التركي أن ينكر كون هذه الكلمة محرفة من عاريتي مع أن ذلك ظاهر.

بايات: قد يكتبونها هكذا (بيات) وهم يستعملونها بمعنى البائت وهو ضد الطري فيقولون مثلاً «بيات اكملك» وهي محرفة من بائت.

بدايت: (بكسر الباء) يستعملونها بمعنى البدء كقولهم «بر ايشه بدايت ايتملك» وبمعنى البداية وهي أول الحال كقولهم «بر ايشك بدايت ونهايتي...» وهي محرفة من البداية (بفتح الباء) وهي أول الحال.

تريد: (بكسر التاء والراء) يطلقونها على الثريد فهي محرفة منه.

تلال: يستعملون هذه الكلمة بمعنى دلال وهو التوسط بين البائع والمشتري فهي محرفة منه وقد يكتبونها بالدال أيضاً ولكنهم لا يلفظونها إلا تاء.

تنف: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى الطنب فهو محرف منه.

تاندير: وقد يلفظونه هكذا (تاندور) وكلتاها محرفتان من التنور.

شفرة: يطلقون هذه الكلمة على الرسالة المكتوبة بالأرقام الهندية رمزاً بها إلى الحروف رمزاً اصطلاحياً فهي محرفة من الجفر فإن الجفر هو علم الحروف والرموز الحرفية وفيه تستعمل الأرقام الهندية بدل الحروف والكلمات. فما يسمونه (شفرة) ينبغي أن يعبر عنه العرب بالرسالة أو بالجفرية أو بالجفر وحده اصطلاحاً وذلك خير من قولهم الرسالة السرية فإنها تصدق على الرسالة المرسلة سراً وإن كانت مكتوبة بالحروف الصريحة. هذا على أن كلمة شفرة لم يأخذها الترك من العربية رأساً وإنما أخذوها عن الفرنساوية وهي أخذتها عن العربية.

حشارى: (بفتح الحاء) يطلقون هذه الكلمة على كل ذي شراسة وعجرفة من إنسان أو حيوان فيقولون «حشارى آدم» أو «حشارى آت» وهي كلمة مأخوذة من الحشارة (بضم الحاء) وهم رعاء^(١) الناس ويمكن أن تكون الياء في آخرها ياء النسبة إلى الحشارة.

قينة: (لا تلفظ ياؤها وإنما تكتب علامة على كسر القاف) يطلقونها على الحنّاء فهي محرفة منها.

(١) الصواب: زعاع وهم أوغاد الناس وطغاهم أما رعاء فهي جمع راع كجائع وجياع وقد وردت في التنزيل العزيز: «قالا لا تسفي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير» [القصص: ٢٣]. (عبد الحميد الرشودي).

خاشه: يطلقون هذه الكلمة على كساء مطرز يغطون به سرج الدابة وهي محرفة من (غاشية) والغاشية هي الغطاء وأما غطاء السرج فيقال له في العربية (الصفّة).
خرار: (بفتح الخاء) يطلقونه على الجوالق وهو محرف من الغرارة (بكسر الغين) ومعناها في العربية الجوالق.

خرتلاب: يطلقون هذه الكلمة على ثمر القطلب وهو شجر دقيق الورق ناعم شديد الحمرة يحمل حباً نحو العنب أخضر فإذا نضج كان أحمر كالياقوت طيب الرائحة حلو المذاق إذا مضغ صار ثقله كالتبن. والواحدة قطلبة (فخرتلاب) محرف من القطلب.

طاول: يتلفظون بالطاء من هذه الكلمة كالدال المفخمة ويطلقونها على الطبل فهي محرفة منه.

دُراقى: (بضم أوله) يطلقونه على نوع من الخوخ والكلمة محرفة من الدراقن (بضم فتشديد والقاف مكسورة). وهو الخوخ بلغة الشام.
ترزي: محرفة من الدرزي وهو الخياط.

نف: يطلقونها على الدف فهي محرفة منه.

ديويت: يطلقونها على دواة خاصة مصنوعة من النحاس ونحوه وبجنبها أنبوبة شبه القراب تحفظ فيها الأقلام وأما إذا لم تكن الدواة كذلك سموها (حقه) والكلمة محرفة من (دواة).

سوقاق: محرفة من زقاق.

ستيل: يستعملونه بمعنى السطل فهو محرف منه.

صدير: يطلقونه على صدر المجلس وهو أعلى مقدمه فالكلمة محرفة من (صدر).

شكته: (بكسر الشين) يطلقونها على الحشية وهي محرفة من سلطة (بكسر السين) وهي ثوب يحشى بالحشيش أو التبن وتجمع على سلط وسلطا.

صاد: يطلقونه على مقبض الأداة وجزأتها كالكسين والقديم ونحو ذلك وهي محرفة من (نصاب) وهو مقبض السكين.

صوفه : يطلقونها على باحة الدار المسقوفة التي تحيط بها بيوت الدار وهي
محرفة (صفة) والصفة في العربية اسم لبنت صيفي .
زامق : يستعملونه بمعنى (صمغ) فهو محرف منه .

صلاحيت : (بتشديد الياء) يستعملونها بمعنى الحق كقولهم «سزل بوايشه
قارشمنه صلاحيتكز يوقدر» وبمعنى المأذونية كقولهم «بيوك بر صلاحيتله والى
تعيين اولندى» والصلاحية (بتخفيف الياء) في العربية هي حالة يكون بها الشيء
صالحاً أي بمعنى الأهلية .

سيسقه : يطلقونها على المعلول بعلّة الاستسقاء وعلى الهزيل النحيف وهي
محرفة كلمة (استسقاء) كما حرفوا (استفتاح) فقالوا (سفتاح) لأول بيعة يبيعه البقال
ونحوه . ويقال في العربية استسقى الرجل إذا اجتمع في بطنه السقى وإذا تقيأ .

طابور : محرفة من (تابور) وهو جماعة العسكر ويجمع على توابير .

عياوز : (بفتح العين) يستعملونه بمعنى الخادم المستخدم فيما يتعلق بالمطبخ
من الأمور وفي تهيئة الطعام ومد السماط ونحو ذلك وهو محرف من عواس مبالغة
من عاس عياله أي قاتهم أو من عاس فلان ماله أحسن القيام عليه فهو عائس . وأما
قول صاحب القاموس التركي أنه محرف من (عيوض) فلا وجه له .
غدا : (بكسر العين) يستعملونه بمعنى الغذاء فهو محرف منه .

قالبور : يطلقونه على الغريال فهو محرف منه فقد قلبوه قلباً حرفياً ومكانياً أما
الأول فلأنهم قلبوا الغين قافاً كعادتهم في كل غين إذ ينطقون بها بين القاف والكاف
وقلبوا أيضاً ألف غريال واواً فصار (قربول) أما الثاني فلأنهم قلبوا الراء واللام منه
قلباً مكانياً أي أتوا بالراء مكان اللام وباللام مكان الراء فصار (قالبور) وأما الألف
المكتوبة بعد القاف من (قالبور) فتكتب بدل الفتحة ولا تلفظ .

فاراش : يطلقون هذه الكلمة على آلة من خشب أو حديد كهيئة المسحاة تحمل
بها كناسة الغرفة بعد كنسها فيقولون «سودوركه فاراش كتيرده شو سوبرندى يى
طودلا» وهي محرفة من فراشة والفراشة هي كل رقيق من عظم أو حديد .

فلوقه : يستعملونها بمعنى القارب والزورق وينطقون بالقاف منها بين القاف
والكاف حسب لهجتهم عند التلفظ بحرف القاف . وهي محرفة من (فلك) .

قاردوز: يطلقونه على البطيخ الأخضر وهو محرف من (خربز) والخربز كزبرج البطيخ وهو عربي وقيل معرب وأهل الحجاز اليوم يسمون البطيخ الأخضر خربزاً.

قلفات: يستعملونه بمعنى تسوية السفينة وسد خروزها بمشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار. وهو محرف من جلفاط يقال جلفط السفينة وجلفظها إذا أدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار والجلفاط أيضاً من يسد دروز السفينة والعامة تقول قلقاط.

قراية: لا نجد إذا أردنا أن نعرف ما يسمونه (قراية) أحسن من قول الشاعر العربي «الباب البريلبك بالشهاد» فالقراية عندهم دقيق يُلْت بالسمن والسكر ويوضع فيه شيء من اللوز وتصنع منه حبات أكبر من التمرة مدورة مستطيلة والكلمة محرفة من (غرابي) والغرابي ضرب من التمر جيد فكانهم سموها بهذا الاسم تشبيهاً لها بالتمر المذكور وهم (ينطقون بالغين كالقاف ولذا صاروا يكتبونها بالقاف) الملفوظة عندهم بين القاف والكاف.

قواف: يستعملونه بمعنى الخفاف أي بائع الأخفاف فهو محرف منه.

قرنابيت: يطلقونه على بقلة غضة تطبخ ويصنع منها طعام كسائر الخضروات وهو محرف من قنييط والقنييط أغلظ أنواع الكرنب وهو نوع غض من السلق.

قشمر: يطلقونه على الهمزة اللمزة الذي يؤدي الناس بأقواله وهو محرف من لفظ (غشمر) الذي هو فعل ماضٍ يقال غشمر فلان إذا ركب رأسه في الحق والباطل لا يبالي ما صنع. وغشمر فلان فلاناً أي تهضمه وظلمه واسم الفاعل منه مغشمر ولكنهم أخذوا الفعل الماضي واستعملوه كالأسم بعد تحريف لفظه فقالوا لمن كان كذلك «قشمر آدم» والعوام عندنا أخذوا منهم كلمة (قشمر) واستعملوها بمعنى السُخرة والضحكة أي الذي يسخر منه الناس ويضحكون عليه.

قط: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى النادر ويدخلون عليه أداة المصدر فيقولون قطلق ويريدون به القحط وهو لفظ محرف من قحط.

قليف: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى الغلاف كقولهم (مناره يى علان قليفنى حاضرلار) فهو محرف من غلاف.

كميون: (بكسر الكاف وسكون الميم وضم الياء ضمة مبسوطة) محرف من الكمون.

قلفه: (بفتح القاف) يطلقونه على العامل الذي يخلف الأستاذ في العمل أي عمل كان. فيقولون «مكتب قلفه سي» ويقولون لأستاذ البنائين «قلفه كز كيمدر» «ابنيه يى هانكى قلفه يه ياببيديره جقكز» وهي محرفة من خليفة.

كفيه: (بفتح الكاف والياء غير مشددة) محرفة من الكوفية.

كرميت: (بفتح أوله وثانيه) وآخره تاء وربما كتبوه بالذال يطلقونه على نوع من الخزف المطبوخ والآجر تفرش به سطوح البيوت ليمنع نفوذ الماء إليها عند نزول المطر وهو محرف من قرميد والقرميد والقرمذ الآجر والخزف المطبوخ وقد ورد في شعر ابن العبد.

كرويز: يطلقونه على بقلة ذات ورق وجذور غلاظ كالفجل تؤكل بالطبخ كسائر الخضر وربما أطلقوه على الانجذان وهو محرف من كرفس.

كنف: يطلقونه على بيت الخلاء وهو محرف من الكنيف. أما الكنف فهو في العربية الجانب والظل والناحية ويقال أنت في كنف الله أي في حرزه.

كود: يطلقونه على الحب أي الجرة الضخمة وهو محرف من كوب والكوب في العربية كوز لا عروة له.

كوفه: (بضم الكاف وتخفيف الفاء) يطلقونها على الزنبيل وهي محرفة من قفة والقفة هي الزنبيل تتخذ من الخوص أو من القصب أو نحوهما.

مابلق: يطلقون هذه الكلمة على ملعقة خاصة غير مقفلة يستعملها الصيادلة في لقي المعاجين وهي محرفة من مبلع آلة البلع.

مازغال: يطلقونه على الواحد من الثقوب والنوافذ الصغيرة التي تكون في جدران الحصون والقلاع وهي ضيقة من الخارج واسعة من الداخل يرمي منها المتحصنون عدوهم بالنبال أو النار ولا يتمكن العدو أن يصيبهم منها بشيء.

والكلمة محرفة من (مزغل) وهو من أزغل الشارب الشراب إذا مجه من فيه فكأن تلك المزازل أفواه الحصن يمجون بها على العدو نيرانهم. أو من أزغل الطائر

فرخه إذا زقه فكان تلك المزاعل تشبه لصفرها واتساعها من الداخل أفواه الفراخ عندما تفتح أفواهها للزق. ومهما كان فكلمة مزغل بهذا المعنى غير عربية وإن كانت لها وجه من العربية.

موزب: يستعملونه بمعنى المؤذي بالهزل والممازحة وهو محرف من (معذب).

منغال: يطلقونه على الكانون أي المصطلى وهو محرف من المنقلة والمنقلة بالعربية ليست بمعنى الكانون وإنما هي آلة النقل ولكن غلبت في كلام المولدين على كانون خاص يمكن نقله من مكان إلى آخر فكانه آلة لنقل النار.

ماهوز: يستعملونه بمعنى المهماز وهو حديدة تكون في مؤخر خف الرافض فهو محرف منه.

مصاد: يطلقونه على المسن وهو حجر الشحذ فيقولون «قصاب مصادى، أشجى مصادى» وهو محرف من المشحذ.

مصال: هو عندهم بمعنى حكاية سائلة تحكى للصبيان ثم غلب على ما يكون من قبيل حديث خرافة وهو محرف من (مثل) ومن معاني المثل بفتحيتين في العربية الحديث يقال بسط له مثلاً أي حديثاً.

مطره: (بفتحات) يستعملونها بمعنى المزادة وهي محرفة من مطهرة وهي من مصنوعاتهم فقد اشتقوا مطهرة للمزادة وما أدري ما وجه المناسبة في هذا الاشتقاق من جهة المعنى ولعلمهم سموها مطهرة لاحتوائها على الماء الطهور ثم حرفوا مطهرة فجعلوها (مطره) ومنهم أخذها العوام إذ يستمن المزادة (مطارة).

معونه: يستعملونها بمعنى المؤنة أي القوت فهي محرفة من مؤنة ويطلقون (معونة) أيضاً على نوع من السفن الصغيرة تستعمل في نقل الفحم إلى المراكب البخارية وهي بهذا المعنى أيضاً محرفة من مؤنة فإن تلك السفن كانت في الأصل تستعمل عندهم في نقل المؤنة من المراكب وإليها ثم سميت باسم ما تنقله ثم حرفت إلى (معونة) على أنهم لا ينطقون بها (معونة) وإن كتبوها كذلك وإنما ينطقون بها هكذا (ماونة) ومن الغريب أن صاحب القاموس التركي يقول في ترجمة

(مؤنة) أنها من مادة (عون) وأنها محرفة من معونة. ثم إنه ترجم (معونة) بالقوت وبالسفينة الصغيرة المذكورة. مع أن الأمر بعكس ما قال أي أن (معونة) محرفة من مؤنة فإن المعونة في العربية هي العون ويقال لوالي الجنائيات صاحب المعونة لأنه عون للناس على الجناة ومنه قول الحريري (وهناك صاحب المعونة).

مقره: يطلقونها على البكرة وهي خشبة مستديرة في وسطها محز يستقى عليها فهي محرفة منها.

موخنات: يستعملونه بمعنى مخنث فهو محرف منه.

ملهم: (بفتح أوله وسكون ثانيه) يطلقونه على المرهم فهو محرف منه وقد أخذه منهم العوام إلا أنهم أبدلوا الهاء بالحاء فيقولون ملحم ويعنون المرهم وهو غلط.

موله: (بضم الميم ضمة مبسوطة مع تفخيم اللام) يستعملونها بمعنى ترك العمل مدة يسيرة للاستراحة والجمام كقولهم «حمال أغر بربوك ألمش اولديغندن اوج دفعه موله ايندى» وهي محرفة من «مهلة» (بضم فسكون) وهي الرفق والتؤدة وترك العجلة في العمل. خلافاً لما قاله صاحب القاموس التركي من أنها مأخوذة من اللغة الطليانية.

مهنك: (بفتحات) يستعملونه بمعنى المحك وهو حجر يحك به الذهب والفضة ليعلم من أي عيار هو ويقولون (مهنك طاشي) فهو محرف من محك.

نانه: يطلقونه على النعناع وهو بقل طيب الرائحة يؤكل ويتداوى به الواحدة نعناعة. فهو محرف منه.

هكبه: يستعملونها بمعنى الخرج وهو وعاء يجعل على ظهر الدابة لوضع شيء فيه وهي محرفة من (حقية) والحقية هي الخرج المذكور.

هارين: يطلقونه على الفرس الذي لا يتقاد وهو محرف من الحرون.

هلال: يطلقونه على عود تخلل به الأسنان وهو محرف من الخلال للعود المذكور.

ما غيروا لفظه ومعناه

بودلا: (بووا بعد الباء وبتفخيم اللام) هذه الكلمة (كأبدال) محرفة من بدلاء جمع بديل وهم يستعملونها كالمفرد ويطلقونها على الأحقق فهي محرفة لفظاً ومعنى انظر مادة (آبدال).

آبدال: (بمد الألف وتفخيم اللام) يطلقونه على الأحقق فهو محرف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلمد الهمزة في أوله وأما معنى فلاستعمالهم إياه بمعنى المفرد وهو جمع وبمعنى الأحقق وهو في العربية جمع بديل وهم قوم من الصالحين قيل لا تخلو الأرض منهم فإذا مات واحد أبدل الله مكانه آخر.

فتتك: (بكسر التاءين) كلمة محرفة من (تفتيك) بمعنى النفس يقال فتك القطن أي نفشه والترك يطلقونها على شعر المعز الناعم البين النعومة أو على المعز وربما أطلقوها على نفس المعز ذات الشعر الناعم ويطلقونها أحياناً على الصوف الناعم وعلى المنسوج من الصوف المذكور أو من شعر المعز المذكور.

تكيه: يطلقون هذه الكلمة على بيت يجتمع فيه الزهاد من أهل الطرائق ويرأسهم فيه شيخ مرشد من مشايخ الطريقة وهي محرفة من لفظة تكأة كهزمة ومعناه الشيء الذي يُتكأ عليه من عصا وغيرها ووجه التحريف أنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الهمزة ياءً ثم فتحوا أولها وسكنوا ثانيها ووجه إطلاقها على البيت المذكور هو أن هذا البيت محل ما يستندون عليه في أحوالهم وعباداتهم فهو من إطلاق الشيء على محله. أو أن أصله (تكيه كاه) عندهم ثم اكتفوا لكثرة الاستعمال بإحدى الكلمتين.

تلاش: كلمة مأخوذة من التلاشي وهو الاضمحلال وهم يستعملونها بمعنى التذلل والانذهال.

تمييز: لفظ محرف من تمييز مصدر ميّز وهم يستعملونه بمعنى طاهر ونظيف.

تمنّا: محرفة من لفظ التمني الذي هو مصدر تمنى وهم يستعملونه بمعنى رفع اليد نحو الفم وإصعادها بعد ذلك نحو الرأس يفعلون ذلك في معرض السلام تعظيماً.

حالا: (يتلفظون بالحاء من هذه الكلمة كالحاء ويفخّمون اللام منها) ويطلقونها على العمة أي أخت الأب وهي محرفة من (خالة) والخالة أخت الأم.

طابيه: يطلقونها على ما يطلقون عليه كلمة استحكام وهي تل يقيمونه من التراب ويجهّزونه بالمدافع في الحرب وهي محرفة من (تعبية) وتعبئة الجيش عبارة عن تهيئته وتجهيزه للحرب.

بز: (بفتح أوله) يستعملونه بمعنى الغدة فيطلقونه على الغدد التي تكون في رقبة الإنسان تحت حنكه أو تكون تحت الإبط أو في الأربية من جانبي العانة وهو محرف من كلمة (بيض) فإنهم سموا ما يكون تحت الجلد من العقد الغضروفية بيضاً ثم حرفوا كلمة بيض فجعلوها (بز) ولا تنسَ أنهم ينطقون بالضاد كالزراء.

ملز: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى المضرب والمولد أي المخلوط من والدين مختلفين كالأبيض والزنجي. وبمعنى المذرع وهو الذي أمه أشرف من أبيه. وبمعنى الهجين وهو الذي أبوه أشرف من أمه إنساناً كان أو حيواناً والهجين من الخيل الذي ولدته برذونة من حصان عربي وبمعنى المقرف وهو الفرس الذي أمه محضة لا أبوه كأن تكون أمه عربية وأبوه غير عربي. وهي كلمة محرفة من (ملس) وهو أول سواد الليل أي الوقت الذي يختلط فيه سواد الليل ببياض النهار وذلك عند صلاة المغرب ويقال فيه (ملث) أيضاً بالثاء المثناة فقد حرفوا لفظه وهو ظاهر ومعناه لأنهم استعملوه بمعنى المختلط من شيئين مختلفين مطلقاً.

فراخي: كانوا يطلقون هذه الكلمة على صفيحة صفراء كالدائرة تصنع من النحاس أو الشبة وتوضع في أعلى قلنسوة الجندي وهي محرفة من (فرقي) نسبة إلى الفرق وهو أعلى الرأس. وهم اليوم يطلقونها على صفيحة صفر، بشكل نصف دائرة كالللال يضعها شرطي الجند في رقبته كالقلادة علامة على أنه من شرطة الجند مكتوب عليها (قانون).

موسقه: يستعملونها بمعنى التميمية والعوده وهي التي تكتب على الإنسان من العين والفرع والجنون. وهي محرفة من (نسخة) ولا تستعمل النسخة بمعنى العوده في العربية وإنما النسخة الكتاب المنقول منه يقال هذه نسخة عتيقة وتطلق على الكتاب المنقول أيضاً لأنه قام مقام المنقول منه فقد حرفوها نصاً ومعنى.

خاتمة

هذا ما تيسر لنا جمعه من الألفاظ العربية المستعملة في اللسان العثماني وليس ما فاتنا من تلك الألفاظ بأقل مما جمعناه منها في هذه الصحيفة إذ نحن لم يتسنّ لنا استقراء مفردات اللغة العثمانية استقراء تاماً وإنما قصدنا بجمع ما تيسر من الكلمات تنبيه الأفكار ودعوة أبناء العرب إلى التيقظ عند استعمالهم أمثال هذه الكلمات التي يعديهم بها كون المتكلمين بالتركية على مسمع منهم ومرأى فهم يأخذونها عنهم ويستعملونها استعمالهم من حيث لا يشعرون.

وهناك أمر آخر أهم مما نحن فيه يجب التنبيه له والتنبيه إليه وهو الأسلوب والتركيب فإننا اليوم نجد في كلام العرب جملاً مركبة من مفردات عربية على أسلوب تركي. وتجد كثيراً من هذه الجمل في الجرائد والمكاتبات وفي الكلام المتداول بالأسنة. ومعلوم أن تركيب الكلام في التركية يأتي في الغالب على عكس تركيبه في العربية فإذا قلت في العربية مثلاً: «زرت صديقي أمس» قلت في التركية: «دون دوستى زيرت ايتدم» فتأتي بها معكوسة من الجملة العربية تمام العكس. وهذا وإن كان واضحاً في مثل هذه الجملة البسيطة قد يخفى في الجمل المطولة والتراكيب المتسلسلة. ولذا كان أكثر ما نجد الأسلوب التركي في كلام غير المهرة من المترجمين الذين يترجمون من التركية إلى العربية. وربما نضع رسالة أخرى في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

دفع المراق في كلام أهل العراق

مقالات منشورة في مجلة لغة العرب

المقالة الأولى

دفع المراق في كلام أهل العراق

(آب ١٩٢٦)

إن الله في خلقه عاملين دائبين يخضع لحكمهما كل حادث في جميع أحواله وأطواره، ونشوره واندثاره. وهذان العاملان هما الزمان والمكان. فلا شيء إلا وهو ربيب في حجريهما، ورضيع من الثدييهما. يشب بما غذياه، ويشيب بما رمياه. ومن ذلك لغات البشر: فإنها أكثر الأشياء خضوعاً لحكم هذين العاملين في الرقي والانحطاط. وما اختلاف لغات الأمم إلا نتيجة من نتائج هذين المؤثرين.

ولقد تعاورت اللغة العربية أزمنة وأمكنة أوصلتها إلى ما هي عليه اليوم من اللهجة المعلومّة التي تلوّكها أفواه العامة لو كُأ مختلفاً باختلاف الأصقاع. كلّهجة أهل العراق، وسورية، والحجاز، ومصر، والمغرب وغير ذلك من البلاد المأهولة بالمتكلمين بالعربية.

على أن تأثير الزمان والمكان لم ينحصر من اللغة العربية في تغيير لهجتها فقط، بل قد عم مفرداتها أيضاً. فإن من مفرداتها ما قد اندثر ولم يبق له في كلام العامة من أثر. ومنها ما قد تغير لفظه أو معناه أو كلاهما تغيراً مختلفاً باختلاف الأماكن والأزمان: كما قد تكونت فيها من المفردات ما لم يكن من قبل موجوداً في متنها. ولما كانت هذه المفردات متكونة بحكم الزمان والمكان كانت مختلفة أيضاً باختلافهما. ففي كلام العراقي منها ما ليس في كلام السوري، وفي كلام السوري ما ليس في كلام المصري، وهكذا.

غير أننا نجد لهذين المؤثرين في اللغة العربية أثراً واحداً قد عم جميع المتكلمين بها في جميع الأنحاء وهو سقوط الإعراب منها. فهذا الأثر وحده هو الذي نجده عاماً في كلام العراقي والسوري والحجازي والمصري وغيرهم. وإن قال قائل: هل يعد هذا التغير الحاصل في اللغة العربية انحطاطاً، أو يعد اصطفاء وارتقاء؟

قلنا: إن الجواب على هذا السؤال لا يكون إلا بعد طول نظر وإعمال فكر وليس من غرضنا في هذا الكتاب أن نخوض في مثل هذه المسألة العويصة. سوى أننا نقول: لا يجوز الحكم بين كل ما حصل في اللغة من التغير هو انحطاط وتقهقر إلى الوراء. كما لا يجوز الحكم بأن جميع ذلك هو اصطفاء وارتقاء. لأننا إن قلنا بالأول كذبنا قانون بقاء الأنسب، وإن قلنا بالثاني كذبنا البدهة ومن ذا الذي يستطيع أن يدعي بأن سقوط الإعراب من اللغة العربية مخالف لقانون بقاء الأنسب، وأنه ضروري لا بد منه للمتكلم بالعربية. مع أننا نرى العامة تفاهم تمام التفاهم بكلامها الخالي من حركات الإعراب. فالأولى إذاً أن نترك الإفراط والتفريط فنقول بأن هذا التغير الحادث في اللغة منه ما يعد انحطاطاً ومنه ما يعد ارتقاء.

ومما لا مرية فيه أن للغة العامية اليوم مزية لا تنكر، وذلك لأنها على علاقتها نراها جارية مع الزمان في مفرداتها فهي تنمو كل يوم بالأخذ من غيرها بخلاف العربية الفصحى فإن جمودنا فيها، واقتصارنا منها على ما نراه في معاجم اللغة قد رماها بالتوقف عن النمو حتى أصبحت متأخرة عن لغات الأمم الحاضرة على رغم ما اختصت به من المزايا التي خلت منها تلك اللغات.

ومهما كان فليس هذا البحث من موضوعنا هنا فلنضرب عنه صفحاً، وإنما غرضنا في هذا الكتاب هو أن نضبط لغة العامة بما يلزم من الضوابط الصرفية والنحوية لأسباب:

الأول: أن يكون ذلك كمقدمة لمن أراد أن يبحث بحثاً تاريخياً عن اللغة العربية وما طرأ عليها من الطوارئ التي أثرت فيها وتصنيف ما حدث فيها من التغيرات المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة، والمقايسة بين حاضرها وغابرها ليعلم هل تلك التغيرات هي انحطاط في اللغة أو هي ارتقاء فيها.

الثاني: تسهيل التفاهم بين أهل البلاد المختلفة فيسهل على السوري مثلاً فهم كلام العراقي، وعلى العراقي فهم كلام السوري والحجازي، لكنني لم أتكلم هنا إلا عن لغة أهل العراق فقط. وعسى أن يكتب بعض السوريين ما يسهل به على العراقي فهم كلام السوري. على أن لغة أهل العراق لا تخالف لغة أهل نجد والحجاز إلا قليلاً ومخالفتها للغة السوريين تظهر من مخالفتها للغة الحجازيين وقد اجتمعت مرة في حلب الشهباء برجال من أعيانها في مجلس حاشد فكان أحدهم إذا وجه لي الكلام غير لهجته وكلمني بما يقرب من العربية الفصحى، فأفهم كلامه ولكنه عندما يكلم غيري من الحلبيين بلهجتهم الخاصة لم أكن أفهم منه تمام الفهم: فكنت أستعيد منه بعض الكلام لأفهمه. وذهبت مرة إلى حلب أيضاً إلى السوق ولما أردت العودة إلى محلي تشابهت عليّ الطرق: فسألت بعض المارين: من أين الطريق إلى محل كذا؟ فقال لي: «سوي» فلم أفهم ما أراد وكرهت أن أقول له بأنني لم أفهم معنى «سوي».

الثالث: تنبيه الأفكار إلى أدبيات العوام: فإن الأدبيات الخاصة بالعوام موجودة عند جميع الأمم. وتختص أدبيات العامة بأنها هي الوساطة الوحيدة لمعرفة ما للسواد الأعظم من الأفكار والعادات: فإذا أردت أن تعرف ما هي عواطف السواد الأعظم من كل أمة، وما هي عاداتهم التي جروا عليها وأفكارهم التي يفتكرون فيها وأميالهم التي يميلون إليها فانظر في كلام طغامها وأدبيات عوامها.

على أن في أدبيات العامة ما لا يستخف به من الكلام ففي قول قائلهم:
لوسقيت^(١) الشوك عنبر قط^(٢) ما يحمل ورد
من المعنى ما لا يقصر عن أمثال المتنبي وحكمياته، حتى أن ألفاظه أيضاً تعد من أول طبقة بالنسبة إلى اللغة العامية. وعندني أن قول النائحة:
يا هلله الشهر ماشر لباليه محمد بوله وعمشا بتالبه

(١) هذه القافات تلفظ بالكاف الفارسية أي كحرف G الفرنسي في GA.

(٢) مجلة لغة العرب، الجزء ٢ من السنة الرابعة، آب ١٩٢٦ ص ٨٥ - ٨٨.

لا يقصر في باب الرثاء عن قول أبي تمام :
كذا فيجل الخطب ويفدح الأمر



ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلغة العامة من أهل العراق، وسمته باسم كلام العامة فسميته «دفع المراق في كلام أهل العراق». والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم: ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف): لما رق ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقبة (بتشديد القاف) التي هي عندهم تطلق على نوع من المالخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن: إلا أنهم يخففون ياءها فيقولون: مراقبة (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون الاسم مطابقاً لمسماه، ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً. آمين.

في ١٢ جمادى الآخرة سنة ١٣٣٧

الموافق لـ ٤ شباط ١٩١٩

معروف الرصافي

المقالة الثانية

اللكنة العامية

La prononciation défectueuse des étrangers

(أيلول ١٩٢٦)

إذا تحول لسان المتكلم من حرف إلى حرف آخر. وكان ذلك لعارض خلقي فيه سمي «الثغ» وقيل به «الثغة» كالذي يتحول لسانه من السين إلى الثاء. ومن الراء إلى الغين أو غير ذلك: وإذا لم يكن ذلك فيه لعارض خلقي بل كان لكونه أعجمياً أو لكونه كثر اختلاطه بالمعجم سمي «الكن» وقيل به «لكنة».

وتنسب لكنة الألكن إلى القوم الذين هو منهم، أو إلى القوم الذين حصلت فيه اللكنة بمخالطتهم. فيقال هو يرتضخ لكنة فارسية، أو يرتضخ لكنة رومية أو غير ذلك. والعامية في العراق اليوم يرتضخون لكنة فارسية، لكثرة اختلاطهم بالفرس بسبب القرب والمجاورة. ولكنتهم تقع في حرفي: القاف والكاف. أما القاف فيتحول فيه لسانهم إلى ثلاثة حروف: الكاف الفارسية والكاف والجيم^(١) الجيم

(١) هذا رأي حضرة الرصافي. ونحن لا نوافقه عليه، لأن تحول الكاف إلى هذه الحروف الثلاثة ليس حديثاً أي منذ عصر العباسيين إلى هذا العهد. ولا يختص بالعراقيين وحدهم فإن عرب الجاهلية كانت تعرف هذا التحول. وسوف نذكر بعض تلك التغيرات في اللغة الفصحى عند إيراد الكاتب شواهد.

الفارسية فقط . ولندكر لك من المظان التي تتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الحروف الثلاثة المذكورة^(١) .

[استطراد] قد اصطلحت هنا أن أكتب القاف المتحولة إلى الكاف الفارسية هكذا (ك) والمتحولة إلى الكاف هكذا (ك) والمتحولة إلى الجيم هكذا (ج) بأن أضع فوق الحروف المتحولة إليه قافاً صغيرة لتدل على أن أصل الحرف هو القاف . وكذلك فعلت في الكاف التي يتحول فيها لسانهم إلى الجيم الفارسية فأكتبها هكذا (ع) بأن أضع فوقها شكل همزة لتدل على أن أصلها هو الكاف^(٢) .

اعلم أن تحولهم من القاف إلى الحروف المذكورة غير مطرد ولا مقيس في كلامهم : وليس لنا من قاعدة نرجع إليها في تحول القاف إلى أحد الحروف المذكورة بل العمدة في ذلك على السماع منهم . فإننا نسمعهم ينطقون بالقاف كافاً فارسية في نحو قام ويقوم وقائم . وفي قعد ويقعد وقعود وقاعد . وفي قدر ويقدر : دون المصدر واسم الفاعل . فلا يقولون فيهما كدرة^(٣) بل قدرة . ولا يقولون كادر بل قادر . وفي قلب ويقلب وقلب (بالكسر) وأما القلب بفتح اللام فلا يقولون فيه كالب بل يقولونه بالقاف الصريحة ويقولون في جمعه قوالب ولم يقولوا كوالب . وفي قشر ويقشر وتقشر ومقشر . وفي قصع القملة يقصعها قصعاً فهو قاصع والقملة مقصوعة ؛ وفي قرب يقرب قريباً وقرابة فهو قريب ؛ وفي قلى

(١) بحث المؤلف في كتابه هذا دفع العراق في كلام أهل العراق، عن لغة عوام المسلمين . أما لغة عوام النصارى واليهود فتخالقها في مواطن عديدة إذ من غريب الأمر في أهل العراق أن لكل أمة لهجة خاصة بها . فلا تكاد كلمة واحدة تخرج من فم المتكلم إلا وتعرفه حالاً أنه مسلم أو نصراني أو يهودي : ولا تختص اللهجة بتلفظ الحرف على وجه من الوجوه . بل هناك حركات وكلمات وعبارات خاصة يقوم دون آخر .

والرصاصي لا يتعرض في كتابه كله إلا للبحث عن لهجة عوام العراق من المسلمين دون غيرهم . فليتببه القارئ لذلك فالأمر مهم في هذا الصدد .

جميع الحواشي في هذا الموضوع هي لصاحب المجلة .

(٢) ليس في مطبعتنا هذا التركيب في الحروف لكننا ننبه عليها في الحاشية كل مرة تقع في الكلمة . فنقول القاف المشوبة بالكاف الفارسية . والقاف المتحولة كافاً والكاف المتحولة جيماً . وتسمى الكاف المتحولة جيماً فارسية : جيماً فارسية وهي المنقوطة بثلاث نقط .

(٣) بالكاف الفارسية .

(المشددة) اللحم بقلبه يقلبه . فهو مقلي واللحم مقلي ؛ وفي قمر يقمر قمراً فهو قامر . وفي قطع يقطع قطعاً فهو قاطع وذاك مقطوع ؛ وكذلك انقطع ينقطع فهو ينقطع . وفي قمطت الأم الصبي تقمطه فهو قمط في القماط . وفي قمت الديك الدجاجة يقمطها قمطاً فهو قامط وهي مقمطة . وفي قضى يقضي فهو قاضي . وانقضى ينقضى فهو منقضي . وفي قبض يقبض قبضاً فهو قابض وذلك مقبوض . وفي قبض (مقلوب قبض وهو مستعمل في كلامهم) يقبض قبضاً وقبضة فهو قابض وذاك مقبوض . وفي قبل يقبل فهو قابل ومقبول . وكذلك أقبل يقبل فهو مقبل . وفي قبن (بالتشديد) الشيء بالقبان يقبئه ؛ وهو مقبن (بالكسر) وذاك مقبن (بالشد المفتوح) وفي قحم يقحم فهو قاحم . وفي قرض يقرض قرضاً فهو قارض وذاك مقروض . وقال يقول قولاً فهو قائل . وقصد يقصد قصداً فهو قاصد وذاك مقصود . وفي قرطف الشعر (أي أخذ منه بالمقص) يقرطفه فهو مقرطف (بالكسر) والشعر مقرطف (بالفتح) . إلى غير ذلك من الأفعال والأسماء التي يتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الكاف الفارسية^(١)

وهناك أفعال وأسماء لا يحولون قافها كافاً فارسية نحو قشبه يقشبه قشياً (أي أصابه بالمكروه من القول) وقل الشيء يقل فهو قليل إلا أنهم إذا صغروا كلمة قليل حولوا

(١) قال ابن خلدون في المقدمة: «وما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد . حيث كانوا من الأقطار . شأنهم في النطق بالقاف فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار . كما هو مذكور في كتب العربية أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركونهم بها غيرهم حتى أن من يريد القرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيه يحاكيهم في النطق بها .

وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبة والحضري ورواساؤهم شرقاً وغرباً في ولد منصور بن عكرمة . . . وهم من أعقاب مضر وسائر الجيل منهم في النطق بهذه القاف أسرة . ويتم المؤلف القادة كلامه بقوله ما يأتي: «وهذه اللغة لم يتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة . ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين ولعلها لغة النبي (صلعم) بعينها . قد ادعى ذلك فقهاء أهل البيت وزعموا: أن من قرأ في أم القرآن: اهدنا الصراط المستقيم . بنير القاف التي لهذا الجيل فقد لحن وأفسد صلاته . . . إلى آخر ما قال: وهو كلام يدل على أن العراقيين لم يمتازوا بهذا النطق بالقاف وإنما هو قديم ومترش في جميع البلاد العربية اللسان .

قافها إلى الكاف بالفارسية فقالوا كليل^(١) وأما مصدر هذا الفعل أعني القلة فيحولون قافها جيماً كما سيأتي . وقع يقنع قناعة فهو قانع ، وقنعه (بالتشديد) يقنعه تقنيماً فهو مقنع . وقهره يقهره قهراً فهو قاهر وذاك مقهور . وقرقر بطنه يقرقر قرقرة . فهذه الأفعال مما نسمعهم يبقون فيها القاف على حالها ولا يبدلون كافاً فارسية .

ومن الأسماء التي ينطقون فيها بالقاف من غير تبديل : القندرة والقنديل والقبقاب والقدم والقديم والقرآن والقرش (وربما حولوا قاف هذا إلى الجيم) والقش والقسيس والقسم (بمعنى اليمين) والقند (بمعنى السكر) والقانون (آلة الطرب) والقولنج والقطايف والقلم والقزاز .

وأما تحويلهم القاف إلى الكاف العربية فذلك في فعلين واسم واحد ولم أجد لها رابعاً . أما الفعلان فهما قتل وقفخ بمعنى صفع . فيقولون في قتل : قتل وفي يقتل يكتل وفي قاتل كاتل وفي مقتول مكتول . وكذلك في قفخ : كفخ يكفخ فهو كافخ وذاك مكفوخ . وأما الاسم فهو الوقت فيقولون : الوقت وفي جمعه أوقات^(٢) .

وأما تحويلهم القاف إلى الجيم فذلك في مادة قسم فيقولون : جسم وفي يقسم : يجسم . وفي القسمة : الجسمة . وفي قاسم وقسام : جاسم وجسام . وفي المقسوم : مجسوم . ومنه قول شاعرهم في شعرهم المسمى عندهم بالزهيري :

يا جارة الدهر^(٣) ما أنصف تعالي^(٤) نخلط همومنا ونجسم سوية

وكذلك في قدم (المشددة) يقولون : جدم . وفي يقوم : يجوم . وفي تقديم : تجديم . وفي مقدم : مجدم . وكذلك في قنى المال يقنيه : جناء يجنيه . وفي القنية : الجنية . هذا من الأفعال . وأما من الأسماء فيقولون في المقياس المجياس وربما قالوا مكياس^(٥) أيضاً . وفي قدح جدح . وفي قدر وقدور جدر وجدور . وفي قدام

(١) بالكاف الفارسية وتشديد الياء .

(٢) أما تحويل القاف إلى كاف صريحة عند القدماء فكثير جمعت منها نحو مائة لفظة منها : الهبتق والهبتك . رقع وركج . المقبر والمكبر (مشدد النون) المقنتر والمكندر القنار والكنبار امتق وامتك تمقق وتمكك من ومك إلى آخر ما هنالك .

(٣) بالحركات .

(٤) بكسر اللام .

(٥) بالكاف الفارسية .

جدام. وفي قدم جدم وهذه خاصة بأهل البادية. وفي قرية جرية. وفي قريب جريب. وربما قالوا كريب أيضاً. وفي القارح جارح. وفي القسب (بمعنى التمر اليابس) الجسب^(١) وفي قاسم جاسم. وفي صديق صديج وربما قالوا صديق أيضاً. وفي قليل جليل بكسر الجيم ومنه قولهم: «لا جليل» يريدون لا قليل. وفي قلة جلة ومنه قولهم «من جلة التبن»^(٢) وقول شاعرهم:

من جلة البخيل شدو على الجلاب^(٣) سروج

وفي قنب جنب. وفي قناع جناح. وفي مقنعة مجنعة. وفي عاقل عاجل. ومنه قول شاعرهم:

واش زهفج يا عاجله^(٤) شيطان لو سحر كوي

وأما حرف الكاف فتتحول فيه الستهم إلى الجيم الفارسية المثلثة كقولهم في كان عان دون المضارع فلا يقولون يجون بل يكون. وفي كب الماء عب وفي يكب يعب وفي كاب عاب وفي مكبوب معبوب وفي كتفه يكتفه تكتيفاً فهو مكتف وذاك مكتف. وفي كثر يكثر تكثيراً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كذب يكذب كذباً فهو كاذب وكذاب وكذلك كذب يكذب تكذيباً فهو مكذب. وفي كرع في الماء يكرع تكريعاً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كسب يكسب فهو كاسب وكذلك كسب (المشدد) فهو مكسب وفي كشف (المشدد) يشكق فهو مكشف. وفي انكلب ينكلب فهو منكلب (يستعملون هذا الفعل بمعنى كلب) ومنه قولهم «ما عضني علب إلا أنعلب» وفي كل يكل فهو كال. وفي كال يكيل فهو كايلاً فني هذا كله يتحول لسانهم من الكاف إلى الجيم الفارسية المثلثة النقط^(٥)

(١) وزان كبد أي بفتح وكسر.

(٢) بكسر الأول والثاني.

(٣) بالجيم الفارسية المثلثة.

(٤) بالجيم العربية. وتحول القاف إلى جيم عربية كثير الأمثلة في العربية الفصحى منها: فسا وجسا. صفق وصفح (بشديد الوسط) قذف وجذف. قد وجد. سقع الديك وسجعت العمامة. السقلاط والسجلاط. قسم وجسم. رتق ورتج. باقت الباقعة القوم وياجتهم الباقعة. إلى غير ذلك.

(٥) تحوّل الكاف إلى جيم مثلكة فارسية هي من اللغات القديمة أيضاً. وقد ذكرها صاحب المزهري فقال عنها=

وتحويلهم الكاف إلى الجيم المذكورة أكثر وقوعاً في الأسماء ولا حاجة إلى التطويل بذكر جملة من تلك الأسماء هنا بل نذكر لك جملة مما لا تجري فيه لكتبتهم ولا يحولون كافه إلى الجيم الفارسية من الأسماء فمن ذلك كتاب وكتب وكذلك الكبة (ضرب من الطعام يعملونه). والكتابة للغزل الملفوف والكبر (وزان صرد) لهذا الشجر المعروف. والكرب والكربة لأصول سعف النخل. والكروش جمع كرش. والكحل والمكحلة. والكرات لهذه البقلة المعروفة. والكرد والأكراد والكردي. والكرسي والكراسي. والبكار لأنبوب النارجيلة. والكروة والكر والكرة لهذا الجحش الصغير. والكاراة للحزمة من الحطب وغيره التي تحمل على الظهر أو على الرأس. والكشمش لضرب من الزبيب. والكافر والكفار. والكلة لهذا الستر الرقيق، والكلام وإن قالوا في الكلمة جملة بالجيم الفارسية. والكنز والكنوز. والمكنسة، والكون بمعنى الحرب والفتنة، والكيف بمعنى المسرة، وإذا استعملوا اسم استفهام قالوا جيف (بالجيم الفارسية).

واعلم أن جميع ما ذكرناه في هذا الباب من الأفعال والأسماء إنما أوردناها على طريق المثال وما أكثرنا من ذكرها وتعدادها إلاً لمزيد الإيضاح لأن لكنة العامة في حرفي القاف والكاف لا تقع تحت ضابط يضبطها وإنما العمدة في معرفة مواقعها على السماع.

معروف الرصافي

«من اللغات المذمومة» الحرف الذي بين الجيم والكاف في لغة اليمن». وهي اليوم لغة نجد أيضاً. وقد ذكر ذلك الألوسي في شرح الطرة ص ٣٩٤ إذ قال: «كنت زائراً للشيخ عثمان بن سند وهو رجل مشهور من أجل علماء البصرة. له مؤلفات كثيرة في العربية والفقه وغيرها. وشعر كثير. وقد كان جاء إلى بغداد يطلب وزيرها: وزير العلماء وعالم الوزراء داود باشا، رحمة الله تعالى عليهما: وكان نجدي الأصل كثيراً ما يتكلم بلسان قومه الذي فيه عجمة اليوم ومع ذلك لا يسمع أحداً في غلط وسهر. فقلت لرجل عنده: «ناولني المروحة» وفتحت الميم. فقال الشيخ بأعلى صوت ومزيد تهور: «ما جلد» (بالجيم الفارسية المثلثة) قل مروحة بكسر الميم. وعنى بقوله ما جلد: ما هكذا. لكن قومه يدلون الكاف جيماً أصحبه كثير من الأعراب وعامة أهل الحضرة فاتهم ساهياً عما تقتضيه الحال. فقلت له: يا مولانا ما هكذا ما هكذا. فظن لما قصدته من تخليطه في اللفظ ومعاملة الزائر. فنجعل فودعته وانصرفت.

المقالة الثالثة

Dialecte arabe de Mesopotamie

(تشرين الأول ١٩٢٦)

لهجتهم في الأسماء الثلاثية

كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً، جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً، كقولهم في قفل قُفْل، وفي شغل شُغْل، وفي حكم حُكْم، وفي جرم جُرْم، وفي شكر شُكْر، وفي كفر كُفْر، وفي مهر مُهْر هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِيس (بكسرتين) وكذلك في جبن حِيس وفي دهن دِيس فشاذاً أو هو على توهمهم أن أصله فِعل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمْل، وفي حبر حِبر، وفي حلم حِلْم، وفي فكر فِكْر، وفي ذكر ذِكْر، وفي كذب كِذْب، وفي شبر شِبر، وفي تين تِين.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً، جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحْر، وفي دهر دَهْر، وفي

مهر مَهَر^(١) الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم في تمر تَمُر، وفي خمر خَمُر، وفي جمر جَمُر، وفي قلب غَلَب، وفي قبر غَبُر، وفي حرف حَرْف، وفي صبر صَبْر. الثالث أن يجعلوه مكسوراً^(٢) كقولهم في نجم نَجَم، وفي كلب چَلَب، وفي أرض أَرْض، وفي كرد جَرِد، وفي فرد فَرِد، وفي برد بَرِد، وفي شمع شَمِع، وفي دمع دَمِيع.

ويتحصل من هذا: أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه، وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الأتباع، وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن هذا أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلماً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه: الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى ضمة^(٣) كقولهم في القمر كَمَر، وفي الكبير كَبَر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطير طَبَر، وفي صفر صَفَر، وفي نفر تَفَر وفي هذا الأخير تحريفان: إبدالهما الشاء المثلثة تاء مثناة وجعلهم فتحته الأولى ضمة. الثالث: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى كسرة^(٤) كقولهم في الجمل جَمَل، وفي الخشب خَشَب، وفي الكفن كَفَن، وفي الشجر شَجَر، وفي القدح قَدَح.

(١) هذا عام في كل كلمة يكون عينها (أي حرفها الثاني) حرف حلق. وهذه اللغة معروفة عند الأقدمين.

(٢) الكسر المذكور هو كسر غير صريح إنما هو بين الفتح والكسر ولهذا سماه بعضهم كسرة بين بين.

(٣) ضمة غير صريحة وزان زفر.

(٤) كسرة الأول، كسرة غير صريحة فيجيء على وزن عنب. [الكرمل]

لهجتهم في فعيل وفعيلة

كل فعل كان على فعيل وفعيلة من الأسماء والصفات جرت ألسنتهم في الأعم الأغلب بكسر أوله^(١) كقولهم طويل وطويلة وجريم وجريمة وشعير وشعيرة وسمين وسمينة وكصيف وكصيفة وريع وربيعه وجريب وجريبة. وكقولهم عبد المجيد؛ وعبد الرحيم؛ والشيخ سعيد؛ وهذا المال صار نهية؛ وبيت أم كصيبة؛ وعندها من الغزل وشيعة؛ وجاب الماي من الشريعة؛ وفلان نسيب فلان (أي صهره)؛ وعساهم بالكطيعة؛ ونام على السرير؛ وفلان ركب البعير؛ وفلان يخاف من الصفير؛ وهذا جبير وهي جبيرة؛ وصغير وصغيرة؛ ونخلت الطحين؛ إلى غير ذلك.. وهذا هو الشائع في كلامهم. وهناك من الكلمات التي هي على وزن فعيل ما لا تجري ألسنتهم بكسر أوله بل بالفتح كعريض وغريق وحبيب وغير ذلك. والعمدة في هذا الباب على السماع.

لهجتهم في فعال

كل ما كان من الأسماء والصفات على فعال بالضم؛ أو على فعال بالفتح؛ أو على فعال بالكسر؛ جرت ألسنتهم في الحرف الأول منه بكسرة غير محسوسة بحيث يظن السامع أن أول الكلمة ساكن غير متحرك. وقد سمينا هذه الحركة بالحركة الضئيلة، ولولا أن الابتداء بالساكن متعذر في اللهجة العربية لحكمت على أول هذه الكلمات بالسكون؛ إلا أنه في الحقيقة غير ساكن بالمرة كما يظهر للمتأمل عندما يسمع كلامهم؛ فإنه يلوح له عند نطقهم بمثل هذه الكلمات جزء ضئيل من حركة الكسر يصح أن يعد عشر الكسرة^(٢) وذلك في مثل غراب وكتاب

(١) هذه لغة قديمة معروفة. قال عمر بن خلف بن مكى: كل فعل وسطه حرف حلق مكسور يجوز كسر ما قبله أو كسر فاله إتباعاً للعين في لغة تميم كشعير ورحيم ورغيف وما أشبه ذلك؛ بل زعم الليث أن قوماً من العرب يقولون ذلك وإن لم تكن عينه حرف حلق (كما هو الأمر في لغة العراقيين في عهدنا هذا) ككبير وجليل وكريم. (راجع تاج العروس في مادة شعر).

(٢) هذا الوزن معروف في اللغة الآرامية وهو يلفظ بسكون الأول على ما قرره علماء تلك اللغة؛ إلا أن هناك حركة ضئيلة كما يقول الأستاذ الرصافي ولما كانت اللغة الآرامية شائعة قبل الإسلام في العراق فلا عجب إذا كان هذا التلطف انتقل من قوم إلى قوم حياً للتخفيف وذهاباً إلى السرعة في التكلم.

وعذار وحساب وغبار وتراب وجراب وعليه قولهم وهو من أمثالهم: (غراب بكول لغراب وجهك اسود).

وهذا إذا لم تقع هذه الأسماء في أثناء الكلام ولم تدخل عليها الألف واللام؛ أما إذا دخلت عليها الألف واللام فإن الحرف الأول منها يكون حينئذ ساكناً سكوناً ظاهراً ينتقل الكسرة منه إلى ما قبله أعني اللام من أداة التعريف كقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (ضرب وزانها وضاع الحساب) بكسر لام التعريف وسكون الحاء من حساب. وكذلك إذا وقعت الكلمات المذكورة في أثناء الكلام فإنها حينئذ يظهر سكون أوائلها بنقل الكسرة الضمنية منها إلى ما قبلها كقولهم للفرسين يجريان في السباق وقد تقدم أحدهما شيئاً قليلاً: (جن إذن وعذار) بكسر واو العطف وسكون العين من عذار. وكقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (جوز معدود بجراب مشدود).

وهذه الكسرة الضمنية تقع أيضاً في أوائل الجموع التي هي على فعال أو فعول كرجال وجبال ونعاج وحمول وخيول وهموم وغير ذلك. وإذا وقعت هذه الجموع في أثناء الكلام ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى ما قبله وعليه قول شاعرهم صاحب العتابة: (أبات الليل وهمومي علي) بكسر واو العطف وسكون الهاء من همومي. وكقول الآخر في عتابته أيضاً: (خدودك شمس وعيوني حربها)؛ أما الخاء فمكسورة كسرة ضمنية تشبه السكون لأن كلمة خدود واقعة في ابتداء الكلام لا في أثناءه. وأما العين من عيوني فساكنة سكوناً ظاهراً، لكونها واقعة في أثناء الكلام فنقلت كسرتها الضمنية إلى الواو التي قبلها.

وكذلك إذا دخلت الألف واللام على هذه الجموع ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى اللام كقولهم وهو من أغانيهم: (خليتني يا شوك كركي بالجبال) بكسر لام التعريف وسكون الجيم من جبال.

معروف الرصافي

المقالة الرابعة لا همز في كلامهم Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الأول ١٩٢٦)

لهجة العوام في الأسماء الممدودة

إن قصر الممدود جائز في العربية الفصحى، وواجب في كلام العامة. فإن الهمزة معدومة في كلامهم، لا توجد إلا في أوائل الكلمات؛ فتسمعونهم يقولون في رأس راس وفي جمعه روس؛ وكذلك الفأس يقولون فيها فاس وفوس؛ ويقولون في مأمور مامور؛ وفي مأخوذ مأخوذ؛ وفي مؤمن مؤمن. والأسماء الممدودة لا ينطقون بها إلا مقصورة. ثم إنهم بعد قصرها، أي بعد حذف همزتها، يسقطون منها حرف المد أيضاً لفظاً، مكتفين عنه بما قبله من الفتحة الدالة عليه، ولهجتهم في مثل هذه الأسماء الممدودة بعد قصرها على الوجه المذكور هي أن يجعلوا أولها مكسوراً؛ فيقولوا في سماء سما (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي رجاء رجاء، وفي شفاء شفاء، وفي جفاء جفاء، وفي شقاء شقاء، وفي مساء مساء، وفي شراء شراء، وفي غراء غراء. كل ذلك بالقصر والكسر إلا في هواء وعطاء فيفتحونها ويقولون فيهما هوا وعطا.

وهذا أي الكسر خاص بالأسماء الثلاثية أما غير الثلاثية فيقصرونها فقط ولا

يكسرونها فيقولون في حلفاء حلفا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي طرفاء طرفا، وفي علياء عليا. وكذلك يفعلون في ألف التأنيث الممدودة، أي يكتفون فيها بالقصر دون الكسر، فيقولون في حمراء حمرا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي شقراء شقرا، وفي بيضاء بيضا، وفي سوداء سودا، وفي جرباء جربا، وفي عرجاء عرجا، إلى غير ذلك من الصفات التي على فعلاء. وإذا كانت الهمزة في وسط الكلمة وكانت مكسورة قلبوها ياء. كما يفعلون ذلك في اسم الفاعل من الأجوف فيقولون في قائل كاي، وفي بائع بايع، وفي خائف خايف. وكذلك يفعلون في همزة الجموع التي هي على فعائل كعجائب وغرائب وصنایع وغير ذلك.

الحركات

في اللغة العامية ست حركات: ثلاث منها مشتركة بينها وبين اللغة الفصحى وهي الضمة، والفتحة، والكسرة؛ وثلاث خاصة بها وهي الفتحة المقبوضة، والفتحة المبسوطة، والكسرة الضئيلة^(١)

أما الحركات المشتركة فمعلومة. ولها علامات ترسم فوق الحرف أو تحته. فالتى ترسم فوق الحرف هي الضمة وهذه علامتها (^) والفتحة وهذه علامتها (^) والتي ترسم تحت الحرف هي الكسرة وهذه علامتها (_) وأما الحركات الخاصة باللغة العامية فهي هذه:

(الفتحة المقبوضة): وهي فتحة تليها واو ساكنة ويكون صوتها مائلاً نحو الضم قليلاً، ولذا سميناها مقبوضة. فصوتها كصوت (o) بالفرنسية كما في جوز وثور. وقد جعلنا لهذه الحركة علامة توضع فوق الحروف هكذا (√) وهي علامة الفتحة بعينها إلا أن طرفها الأيسر معطوف إلى فوق لتدل عطفته على ميل الفتحة إلى الضم.

(الفتحة المبسوطة): وهي فتحة تليها ياء ساكنة ويكون صوتها مائلاً إلى الكسرة

(١) نحن لا نرى رأي الكاتب المبدع، بل نذهب إلى أن هذه الحركات قديمة عند العرب الفصحاء وسوف نكتب عنها مقالاً لثبت فكرتنا.

قليلاً، ولذا سميناهم مبسوطه، فصوتها كصوت (E) بالفرنسية كما في جيب وذيل وقد جعلنا لهذه الحركات علامة توضع فوق الحرف هكذا (ˆ) وهي علامة الفتحة المعلومة إلا أنها معطوفة الطرف الأيسر إلى تحت لتدل عطفته على الميل بها نحو الكسر قليلاً.

(الكسرة الضئيلة): قد ذكرناها فيما تقدم فانظرها هناك وهي كسرة غير محسوسة بحيث يظن الحرف معها ساكناً كحركة الفين من غراب في قولهم (غراب يكول لغراب وجهك اسود) وقد جعلنا للكسرة الضئيلة علامة توضع تحت الحرف هكذا (ˆ) وهي علامة مركبة من علامتي الكسرة والسكون وعلامة الكسر هي هذه (ˆ) وعلامة السكون هذه (ˆ) فجمعنا بين العلامتين وجعلناهما علامة على الكسرة الضئيلة إشارة إلى أن هذه الكسرة قريبة من السكون.

وأما حركات الإعراب وهي الرفع والنصب والخفض فلا توجد في كلام العامة البتة، لأن اللغة العامية لا إعراب فيها.

التنوين

لا يوجد التنوين في كلام العامة، لأنه من خواص الأسماء المعربة والإعراب ساقط في كلامهم؛ فلزم أن يكون التنوين ساقطاً أيضاً إلا أنه قد يوجد في كلامهم نادراً. وذلك أنهم ربما كسروا آخر الاسم النكرة ونونوه كما في قولهم «جوز بتنوين الكسر» معدود بجراب (بتنوين الكسر) مشدود» وكقول بعضهم إذا سلم: سلام (بتنوين الكسر) عليكم» وكقولهم وهو من أمثالهم: «كحيلة (بتنوين الكسر) جسبت وردت» فالتنوين إنما يوجد في كلامهم نادراً مقترباً بالكسرة فقط ولا يدخل وقوعه تحت ضابط بل هو من قبيل السماعي؛ لأن الغالب المطرد في كلامهم هو أن تكون أواخر الكلم ساكنة خالية من حركات الإعراب.

إسقاطهم الألف من اللفظ

كل كلمة انتهت بالألف أسقطوا ألفها من اللفظ، اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها سواء كانت الكلمة اسماً كالعصا أو فعلاً كمشى أو حرفاً كعلى يقولون مثلاً مشى

على رجله، وضربني بالمصا. فالأسماء المقصورة كلها يجرون فيها على هذا الوجه مثل: موسى وعيسى وحبلَى ومصطفى وغير ذلك. وكذلك يفعلون في الأسماء الممدودة فإنهم يحذفون الهمزة منها كما تقدم بيانه ويسقطون ألفها أيضاً من اللفظ مثل سما ورجا وهوا.

ويسقطون الألف أيضاً من ضمير المؤنث الغائبة فيقولون مثلاً (شفتها تلبس بنتها ثيابها) ومن حرف النداء أيضاً في الأغلب. فيقولون يا محمد يا جاسم يا حسن، إلّا مع لفظ الجلالة فلا يسقطونها بل يقولون يا الله.

وكذلك في الأفعال يسقطون الألف من أواخرها اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها إلّا إذا اتصل بها ضمير المفعول، فإنهم عندئذٍ يشبتونها في اللفظ فيقولون مثلاً (رمانى الزمان) و(علاك ربك على عدوك) و(هالحجاية منو حجاها) وأما الألف في (جا) الفعل الماضي فيشبتونها لأنها ليست في آخر الفعل بل في وسطه، لأن لام الفعل هو الهمزة التي يسقطونها في كلامهم كما ذكرنا في الفصول المتقدمة. ومنهم من يسقطها أيضاً فيقول (ج) فيبقى الفعل حرفاً واحداً كما ترى. ومنهم من يقدمها على الجيم فيقول (إج) فتصير همزة. غير أن الغالب في كلامهم هو (جا)^(١).

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٤ كانون الأول ١٩٢٦ ص ٣٣٣ - ٣٣٥.

المقالة الخامسة

الوصل في لغة عوام العراق

Le Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الثاني ١٩٢٧)

الوصل في كلامهم هو عبارة عن وصل آخر حرف من الكلمة بأول حرف من الكلمة التي تليها. وهو كثير الوقوع في كلام العامة. وهم إذا وصلوا حرفاً بحرف جعلوا الثاني منهما ساكناً. ولا بد أن يكون الأول متحركاً وإلا لم يصح الوصل. فإن لم يكن متحركاً حركوه بالكسر ثم وصلوه. ولنوضح لك ذلك بأمثلة من كلامهم.

قالوا في أغانيهم «سلم علي من بعيد». وحواجه هلال العيد» ففي هذا الكلام وصلوا ياء «علي» بميم «من» والحرف الأول (الياء المثناة) مفتوح والثاني (الميم) ساكن ثم وصلوا نون «من» بياء «بعيد» وقد حركوا النون بالكسر وسكنوا الياء من «بعيد» وأيضاً وصلوا الواو العاطفة بالحاء من «حواجب» والواو مكسورة لأن واو العطف يغلب عليها الكسر في كلامهم كما سيأتي. والحاء من «حواجب» ساكنة. ثم وصلوا الباء من «حواجب» بالهاء من «هلال» والباء مفتوحة والهاء ساكنة. وأما هاء الضمير في «حواجه» فغير ملفوظ وإن كان مكتوباً لأنهم يسقطون من اللفظ كل ضمير مفرد غائب كما سيأتي بيانه في محله.

وقالوا في أغانيهم:

كلهم عكلهم سود ومن اين اعرفه حتى السمع بالماي ييجي على ولفه^(١)
ففي هذا الكلام وصلوا واو العطف بميم «من» والواو مكسورة والميم ساكنة
ثم وصلوا نون «من» بياء «اين» والنون مفتوحة والياء ساكنة، وأيضاً الكاف من
«ييجي - يبكي» موصولة بالعين من «على» والكاف مكسورة والعين ساكنة، وأما
الياء في آخر يبكي فسقطت من اللفظ لالتقاء الساكنين.

وقد يتوسط بين الحرفين الموصولين حرف ثالث، فيسقط من اللفظ لأن اللسان
ينتقل من الحرف الذي قبله إلى الحرف الذي بعده. وسقوط هذا الحرف الثالث
المتوسط إما لأجل الرّوصل كما في قوله المذكور آنفاً «ومن اين أعرفه» فإن ألف اين
لما توسّطت بين النون والياء الموصولتين سقطت من اللفظ لأجل الرّوصل. وإما
لأجل التّقاء الساكنين كما في قوله المتقدم «ييجي على ولفه». فإن الياء من «يبكي»
لما توسّطت بين الكاف والعين الموصولتين سقطت من اللفظ لأنها ساكنة والعين
بعدها ساكنة أيضاً بسبب الرّوصل. وإما لكونه ساقطاً في كلامهم وإن لم يكن هناك
وصل كما في قول الشاعر المتقدم «وحواجه هلال العيد» فإن الباء من «حواجه»
موصولة بالهاء من «هلال» ولسان المتكلم ينتقل عند النطق من الباء إلى الهاء.
فضمير الغائب الذي بينهما ساقط من اللفظ عندهم سواء وصلت الباء بالهاء أو لم
توصل.

واعلم أن هذا الرّوصل قد يكون لازماً متحتماً وقد يكون غير لازم فكما في قوله
«سلم علي من بعيد» فلو قال «سلم علي من بعيد» (أي بكسر ميم من وإسكان
نونها) بلا وصل لجاز أيضاً. وأما كونه لازماً ففي واو العطف كالواو الموصولة في
الأمثلة المتقدمة، فإن وصلها متحتّم عندهم.

ومما يتحتّم فيه الرّوصل «ما» و«لا» النافيتان إذا دخلتا على الفعل المضارع من
الثلاثي المجرد الأجوف كيقول ويخاف ويبيع والمضاعف كيمد ويشد. أو من

(١) الجيم في (السمع) مثله وكذلك في جيم (ييجي) والولف هو الإلف بكسر. فيكون معنى العشير الموانس.
قلّروا ألفه واوياً. (الكاتب).

الثلاثي المزيد الذي هو من باب التفعيل كيخوف ويهيج ويغني . أو من الرباعي المجرد كيعكنش ويخرمش ويطبطب وغير ذلك . فهذه الأفعال كلها إذا دخلت عليها «ما» أو «لا» النافيتان أو «لا» الناهية وجب وصل الميم من «ما» أو اللام من «لا» بحرف المضارعة من الأفعال المذكورة إذا لم يكن حرف المضارعة همزة تقول «ما يكول» فتصل ميم «ما» بياء «يقول» وتسقط ألف «ما» من اللفظ لأجل التقاء الساكنين وتقول «ما يصلي ولا يصوم» (بإسكان ياء يصلي ويصوم) أي تصل ميم «ما» بياء «يصلي» ولا «لا» بياء «يصوم» . وتقول «فلان ما يهب ولا يدب» (بإسكان الياءين) وتقول في الرباعي «أترك البيزون لا تخرمشك» فتصل لام «لا» بتاء «تخرمش» . ومن أمثالهم «لا ينام ولا يخلي الناس تنام» (بإسكان حرف المضارعة) أما إذا كان حرف المضارعة في هذه الأفعال هو الهمزة فالوصل غير لازم بل غير جائز . وقد جعلنا علامة الوصل هكذا (—) وهي خط صغير يوضع بين الحرفين الموصولين .

تفخيم اللام

إن تفخيم اللام في اللغة الفصحى خاص بلفظة الجلالة وأما في لغة العامة فإنهم يفخمون اللام في كثير من الأسماء والأفعال ولم أجد لتفخيم اللام في كلامهم من ضابط عام تمتاز به مواقع التفخيم عن مواقع الترقيق . سوى أنني نظرت في كلامهم فرأيتهم أكثر ما يفخمون اللام في الأسماء التي اجتمعت فيها الخاء واللام فمن ذلك الخل (لما حمض من عصير العنب وغيره) والخلخال والخلان (جمع خليل) والخال (لأخي الأم) والخاله والخلا (للقفر الذي ليس فيه أحد) والمنخل والنخالة والخلال (للبرسر وهو التمر قبل إرطابه) والخلالة والمنخل (لضرب من الكامخ) والخلك (بفتحيتين للبالى من الثياب) والخلكان (جمع الخلق) والنخل والنخلة وخلف (من أعلامهم) والخلك (بكسر اللام أي الخلق أو المخلوق) والسخل والسخلة . وكلما يفخمون اللام من الأسماء التي لم تجتمع فيها الخاء واللام ومن ذلك الغلك والظلمة والظلام والكلب (القلب) والمكلوب

(المقلوب) والكول (مصدر قال) والكمل (القمل) والكملة (القملة) والبكال (البقال) وكبل (قبل) والبغل (الحيوان المعهود) والبغلة؛ وغير ذلك من الأسماء.

أما الأفعال التي يفخمون فيها اللام فكثيرة أيضاً ومنها قولهم نخل الطحين بالمنخل وينخل الطحين. وربنا خلكتنا من التراب. وفلان مات وما خلف شيء (بكسر الشين). وغلك الباب. والحاكم ظلم الناس ويظلمهم. والنايم يتكلب على فراشه. وهو كال وهي كالت وهم كالوا (وهذه الثلاثة خاصة بأهل البادية وأما أهل الحضر فلا يفخمون فيها اللام). ونكلنا الطعام. والتكال يتكل الحطب على رأسه. إلى غير ذلك من الأفعال وإنما أكثرنا من الأمثلة لمزيد الإيضاح وإلا فالعمدة في تفخيم اللام على السماع^(١)

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء السابع من السنة الرابعة كانون الثاني (١٩٢٧) ص ٤٠٣ - ٤٠٥.

المقالة السادسة

الضمائر في لغة عوام العراق

Les Pronoms dans la langue vulgaire de Mesopotamie

(شباط ١٩٢٧)

الضمير إما متصل أو منفصل ولنذكر أولاً المنفصل فنقول :

الضمير المنفصل إما مرفوع أو منصوب . ولما كان الإعراب معدوماً في كلام العامة لم نذكر هنا هذه الضمائر من حيث إنها تكون مرفوعة أو منصوبة بل من حيث إنها مستعملة في كلامهم استعمال غيرها من الأسماء :

الضمائر المرفوعة المنفصلة

الضمائر المرفوعة المنفصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب .

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المؤنث والمذكر وهما المفرد المتكلم والجمع المتكلم .

١ - ضمير المفرد المتكلم : أنا : وفيه ثلاث لغات الأولى أنا والثانية آنا والألف في هذين تكتب ولا تلفظ والثالثة آني .

٢ - ضمير جمع المتكلم: نحن: بكسر النون الأولى وفتح الثانية. وفيه لغتان أخريان الأولى احن بكسر الهمز وفتح النون والثانية حن بكسر الحاء وتشديد النون المفتوحة. وعليه ففي ضمير جمع المتكلم أيضاً ثلاث لغات وهي نحن واحن وحن. أما الأولى فنادرة الاستعمال وأما الثانية فهي الشائعة في كلامهم وأما الثالثة فخاصة بأهل البادية.

ضمائر الغائب

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع. واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير في كلامهم لأنهم يعتبرون ما زاد على الواحد جمعاً فيستعملون ضمير الجمع في مقام ضمير الاثنين أيضاً.

١ - ضمير المفرد الغائب: هو: بضم الهاء وتشديد الواو المفتوحة. وأهل البادية ربما قالوا هو أيضاً بضم الهاء وسكون الواو إلا أن ذلك نادر.

٢ - ضمير جمع الغائب: هم: بضم الهاء وتشديد الميم المفتوحة.

٣ - ضمير المفردة الغائبة: هي: بكسر الهاء وتشديد الياء المفتوحة. وأهل البادية ربما سكنوا الياء فقالوا هي وذلك نادر.

٤ - ضمير جمع المؤنث الغائب: هن: بكسر الهاء وتشديد النون المفتوحة وأهل البادية ربما قالوا هن بكسر الهاء وسكون النون. غير أن الشائع في كلامهم هن.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أيضاً أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير لأن الاثنين عندهم جمع كما ذكرنا آنفاً.

١ - ضمير المفرد المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مفتوح.

٢ - ضمير جمع المخاطب: إنتو: بكسر فسكون مع ضم التاء وسكون الواو. وبعض أهل البادية يقول اهم وهو نادر.

٣ - المؤنث المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مكسور.

٤ - جمع المؤنث المخاطب: إتنن: بكسر فسكون مع فتح التاء وسكون النون .

الضمائر المنصوبة المنفصلة

العامية لا تستعمل في كلامهم شيئاً من الضمائر المنصوبة المنفصلة إلا في موضعين لم أجد لهما ثالثاً. أحدهما في موضع المفعول معه فيأتون بالضمير بعد واو المعية كقولهم امش وياي؛ وتعال ويانا؛ وأنا أجي وياكم . والمعنى المقصود عندهم من ذلك هو: إمش معي؛ وتعال معنا؛ وأنا أجي معكم . وعلى ذلك جاء قولهم وهو من أمثالهم: (أحمد وياجن يا بنات) . فإن قلت إن الضمائر المنصوبة المنفصلة تكون في أولها ألف هكذا: إياي إياك وهلم جراً . فلماذا ذكرتها في الأمثلة المتقدمة بلا ألف؟

قلت قد ذكرنا لك فيما تقدم عند الكلام على الوصل أنهم إذا وصلوا حرفاً بحرف وكان بينهما حرف ثالث متوسط أسقطوا الحرف المتوسط من اللفظ: فالألف إنما سقطت من اللفظ ههنا لتوسطها بين حرفين موصولين وهما الواو والياء من إياك .

فإن قلت إن الحرف المتوسط بين حرفين موصولين إنما يسقط من اللفظ فقط وأنت ههنا أسقطته من الخط أيضاً .

قلت إني أسقطه من الخط أيضاً لأن هذه الضمائر لا تقع في كلامهم إلا مقرونة بالواو كما رأيت في الأمثلة المتقدمة فصارت الواو كأنها جزء من الضمير فلزم إسقاط الألف من الخط أيضاً للدلالة على شدة ارتباط الضمائر المذكورة بالواو بحيث لا تكاد تسمعهم ينطقون بضمير منها إلا مقترناً بالواو .

وأما الموضع الثاني الذي تستعمل العامة فيه هذه الضمائر فهو التحذير ومنه قولهم (بالك وياك تفعل كذا) والواو هنا عاطفة لضمير على بالك وتقدير الكلام احفظ بالك وحذر نفسك . وربما استعملوا الضمير المنفصل في التحذير بلا واو وهو استعمال نادر جداً في كلامهم كقولهم للحارس مثلاً: (إياك تنام) وكقول أحدهم لآخر يحذره من شيء (إياك تفعل كذا) وربما كرروا الضمير للتأكيد فقالوا

(إياك إياك تفعل كذا) وربما كرروه معطوفاً بشم فقالوا (إياك ثم إياك) إلا أن ذلك كله نادر في كلامهم . وإنما الشائع في كلامهم عند التحذير هو قولهم بالك وياك .

قد تبين لك أن هذه الضمائر لا تستعمل إلا في هذين الموضعين المذكورين وأنها لا تقع في كلامهم إلا مقترنة بالواو حتى صارت الواو كأنها جزء منها عندهم وإن اقترانها بواو المعية هو الأكثر الشائع في كلامهم إذ اقترانها بالواو العاطفة لم يسمع منهم إلا في كلام واحد وهو قولهم (بالك وياك) وأنها لكثرة اقترانها بواو المعية صارت هي والواو تستعمل عندهم بمعنى (مع) كما في قولهم وهو من أمثالهم : (أحمد وياجن يا بنات) وكقولهم وهو من أغانيهم :

روحي المـزينة تفـداك وإن رحـت خـذني وياك
ولنصرف لك هذه الضمائر مقترنة بالواو هكذا :

الضمائر المنصوبة المنفصلة

ضمير المتكلم : وياي ويانا : الألف في نا تكتب ولا تلفظ .

الغائب المذكر : وياه وياهم : الهاء التي في وياه تكتب ولا تلفظ .

الغائب المؤنث : وياها وياهن : الألف التي في آخر وياها تكتب ولا تلفظ .

المخاطب المذكر : وياك وياكم .

المخاطب المؤنث : وياج وياجن (بجيم مثلثة فارسية) .

الضمائر المتصلة

الضمائر المتصلة إما مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة . غير أننا لا نذكرها هنا من حيث إنها مرفوعة أو منصوبة إذ لا إعراب في كلام العامة وإنما نذكرها من حيث إنها ضرب من الأسماء التي تقع في كلامهم .

الضمائر المرفوعة المتصلة

الضمائر المرفوعة المتصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب .

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران متصلان يشتركان فيهما المذكر والمؤنث أحدهما للمفرد والثاني للجمع .

١ - ضمير المفرد المتكلم : تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو: بعثت، اشتريت، ضربت، جيت، ولا تحرك هذه التاء إلا إذا وليها حرف ساكن مثل (ال) المعرفة أو اتصل بها ضمير المفعول المفرد غائباً كان أو مخاطباً. أما إذا وليها ساكن فتحرك بالكسر نحو: أكلت الخبز أو شربت الماي. وأما إذا اتصل بها ضمير المفعول المفرد فإنها حينئذٍ تحرك بالفتح نحو: ضربت، وضربتك.

فضمير المتكلم المتصل المرفوع له ثلاث حالات السكون والكسر والفتح.

٢ - ضمير جمع المتكلم : نا: تتصل بآخر الفعل الماضي غير أن الألف من (نا) تكتب ولا تلفظ نحو: ضربنا، بعنا، اشترينا. إلا إذا اتصل بها ضمير المفعول مطلقاً فإن الألف من (نا) حينئذٍ لا تسقط من اللفظ بل تلفظ كما تكتب نحو: شفناهم، شفناهن، شفناك، شفناكم، شفناج، شفناجن.

ضمائر الغائب

لللغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع وليس للمثنى ضمير لما ذكرناه سابقاً.

١ - ضمير المفرد الغائب : إن ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة المتصلة لا يكون إلا مستتراً وتقديره: هو. نحو ضرب ففاعل ضرب ضمير مقدر عائد إلى اسم قد مر ذكره.

٢ - ضمير جمع الغائب : واو ساكنة تتصل بآخر الفعل أو مما هو في حكم آخره مثال الأول ضربوا. ومثال الثاني: رموا، جوا، فإن الميم من رموا والجيم من جوا في حكم آخر الفعل.

٣ - ضمير المفردة الغائبة : إن هذا الضمير أيضاً كضمير المفرد الغائب لا يكون إلا مستتراً وتقديره هي. ولا بد أن تلحق الفعل معه تاء التأنيث الساكنة نحو ضربت ففاعل ضربت ضمير مقدر عائد إلى اسم مؤنث قد مر ذكره.

٤ - ضمير جمع المؤنث الغائب: نون ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي أو بما هو في حكم آخره مثال الأول: أكلن شرين نامن. مثال الثاني: رمن جن، فإن الميم من رمى في حكم الآخر لأن الألف لا تلفظ لما ذكرنا فيما سبق من أنهم يسقطون من اللفظ كل ألف كانت في آخر الكلمة وأما الألف في جا فحذفت في قولهم جن لاجتماع الساكنين لأن النون التي هي ضمير الفاعل ساكنة والألف من جا ساكنة أيضاً فسقطت الألف لاجتماع الساكنين فاتصل الضمير بالجيم التي صارت في حكم آخر الفعل.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للاثنتين ضمير.

١ - ضمير المفرد المخاطب: كضمير المفرد المتكلم أي هو عبارة عن تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت. وإنما يعرف كونه ضمير المخاطب لا ضمير المتكلم بقرينة الخطاب كقول القائل مثلاً: شلت بيدك وضربت برجلك فالتاء الساكنة في شلت وضربت هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم بدليل الضمير في (بيدك) و(برجلك) أو بقرينة أخرى غير الخطاب كقول القائل مثلاً: خدعتني فالتاء الساكنة في قوله خدعتني هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم لأن ضمير المتكلم قد جاء بعدها مفعولاً. وخلاصة القول أن ضمير المفرد المخاطب إنما يماز من ضمير المفرد المتكلم بقرينة من قرائن الحال.

٢ - ضمير جمع المخاطب: تو: أي تاء مضمومة بعدها واو ساكنة نحو ضربتو بعتو اشتريتو. وقد سمعت بعض أهل البادية يقولون بعتم اشتريتتم فيجعل بدل الواو ميماً إلا أن الشائع في كلامهم هو الأول.

٣ - ضمير المفردة المخاطبة: تاء مكسورة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت بعت اشتريت.

٤ - ضمير جمع المخاطب: تن: أي تاء مفتوحة تليها نون ساكنة نحو ضربتن بعتن اشتريتن جيتن^(١).

(١) لغة العرب الجزء ٨ من السنة ٤ شباط ١٩٧ ص ٤٦٠ - ٤٦٥.

المقالة السابعة

الضمائر في لغة عوام العراق

Les pronoms dans la langue vulgaire

(آذار ١٩٢٧)

الضمائر المنصوبة المتصلة عشرة أيضاً اثنان منها للمتكلم وأربعة للمخاطب وأربعة للغائب.

ضمائر المتكلم المنصوبة

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المذكر والمؤنث أحدهما المفرد والثاني الجمع.

١ - ضمير المفرد المتكلم: ياء ساكنة مسبوقه بنون مكسورة تسمى نون الوقاية وهي تتصل بالماضي نحو ضربني والمضارع نحو يضربني والأمر نحو اضربني وإذا كان في آخر الفعل الماضي ألف واتصلت به ياء المتكلم ظهرت الألف أي لم تسقط من اللفظ فيقال رماني وجاني.

٢ - ضمير جمع المتكلم: إن ضمير جمع المتكلم المنصوب كضمير جمع المتكلم المرفوع. أي هو عبارة عن (نا) وآخر الفعل الماضي في كليهما ساكن نحو ضربنا فكلمة (نا) في (ضربنا) يجوز أن تكون ضمير الفاعل لجمع المتكلم وأن تكون ضمير المفعول ويعرف كونها فاعلاً ومفعولاً بقرينة الحال وهذا الالتباس لا يكون إلا في الفعل الماضي المتعدي من السالم والمثال والمهموز فقط. فلا يكون

في الفعل المضارع نحو يضربنا فكون (نا) مهنا مفعولاً لا فاعلاً ظاهراً . ولا في الأمر نحو اضربنا لأن فاعل الأمر لا يكون إلا ضمير المخاطب . ولا في الفعل الماضي اللازم نحو كعدنا فإن (نا) في (كعدنا) فاعل ولا يجوز أن تكون مفعولاً لأن الفعل لازم . ولا في الفعل الماضي الأجوف نحو شافنا فإن (نا) في شافنا ضمير المفعول ولا يجوز أن يكون ضمير الفاعل لأن عين الفعل الأجوف تحذف عند اتصال ضمير الفاعل به نحو شفنا . ولا في الفعل الماضي الناقص نحو (رمانا) فإن (نا) في رمانا ضمير المفعول ولا يجوز أن تكون ضمير الفاعل لأنها لو كانت ضمير الفاعل لوجب معها رد الألف من رمى إلى الباء فيقال رمينا . ولا في الفعل الماضي المضاعف لأن العامة تزيد في آخر الفعل المضاعف ياء إذا اتصل به أحد ضمائر الرفع فيقولون في رد رديت رديتو ردينا وأما إذا اتصل به ضمير المفعول فلا يزيّدون في آخره ياء بل يحذفون الحرف الأخير منه فيقولون ردني ردنا ردها ردهم ردكم ردهن ردجن إلّا في ضمير المفرد الغائب والمفرد المخاطب والمخاطبة فلا يحذفون حرفه الأخير بل يقولون رده ردك ردج .

وعليه فلا يحصل الالتباس في كون (نا) ضمير الفاعل وضمير المفعول إلّا في الفعل الماضي السالم نحو ضربنا والمهموز نحو أمرنا والمثال نحو وعدنا ففي هذه الأفعال الثلاثة يعرف كونه فعلاً أو مفعولاً بالقرائن .

ضمائر الغائب المنصوبة

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع .

١ - ضمير المفرد الغائب : إن ضمير المفرد الغائب في كلام العامة عبارة عن هاء خرساء لأنه يكتب ولا يلفظ . وإذا اتصل بالفعل جعل آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربه أو مضارعاً نحو يضربه أو أمراً نحو اضربه إلّا في الناقص فإنه إذا اتصل بالناقص وكان الفعل ماضياً ظهرت ألفه الساقطة من اللفظ نحو رماء وإن كان مضارعاً أو أمراً قلبت ألفه ياءً نحو يرميه وارميه ولكون هذا الضمير لا يلفظ سميناه بالهاء الخرساء .

- ٢ - ضمير جمع الغائب: (هم) بضم الهاء وسكون الميم نحو ضربهم .
- ٣ - ضمير المفردة الغائبة: (ها) والالف منها ساقطة من اللفظ كما ذكرنا سابقاً فيبقى الضمير عبارة عن هاء مفتوحة نحو ضربها .
- ٤ - ضمير جمع المؤنث الغائب: (هن) بكسر الهاء وسكون النون نحو ضربهن .

ضمائر المخاطب المنصوبة

للمخاطب أربعة ضمائر أيضاً اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع .

١ - ضمير المفرد المخاطب: كاف ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربك أو مضارعاً نحو يضربك وإذا اتصل بالناقص ظهرت معه ألف نحو رماك .

٢ - ضمير جمع المخاطب: (كم) بضم الكاف وسكون الميم نحو ضربكم يضربكم .

٣ - ضمير المفردة المخاطبة: جيم فارسية ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مكسوراً سواء كان ماضياً نحو ضريح أو مضارعاً نحو يضريح وأصلها الكاف إلا أن العامة جعلها جيماً فارسية حسب لكتتهم كما ذكرنا ذلك عند الكلام على اللكنة العامة فيما تقدم . ومنهم من لا يجعلها جيماً فارسية بل يلفظها كافاً إما ساكنة فيكسر معها آخر الفعل أيضاً ويقول ضريك ويضربك وإما مكسورة فيسكن معها آخر الفعل ويقول ضريك ويضربك، إلا أن الشائع في العراق ولا سيما عند أهل البادية هو جعلها جيماً فارسية ساكنة .

٤ - ضمير جمع المؤنث المخاطب: (جن) بفتح الجيم الفارسية وسكون النون نحو ضربجن وهي في الأصل مضمومة الكاف ومشددة النون المفتوحة إلا أنهم حرفوها فكانهم خففوا النون ونقلوا الفتح منها إلى الكاف التي حولوها جيماً فارسية حسب لكتتهم .

الضمائر المجرورة المتصلة

إن الضمائر المجرورة المتصلة هي الضمائر المنصوبة المتصلة بعينها فتلك إذا أدخلت على الضمائر المنصوبة أحد حروف الجر أو أضفت إليها اسماً من الأسماء صارت مجرورة. وعليه فلا حاجة إلى إعادة ذكرها ههنا أيضاً. وإنما نذكر ما لبعضها من الأحكام فنقول إن ياء المتكلم إذا كانت منصوبة متصلة بالفعل وجب أن تكون مسبوقه بنون الوقاية كما ذكرنا آنفاً وأما إذا كانت مجرورة فإنها لا تقترب بنون الوقاية إلا إذا دخلت عليها من وعن الجارتان نحو مني وعني.

أما ضمير المفرد الغائب فهو في حالة الجر أيضاً هاء خرساء فهو ساقط من اللفظ هنا أيضاً. ومن أحكامه أنه إذا اتصل باسم من الأسماء جعل آخره مفتوحاً نقول فلان (ثوبه نظيف) ونقول فلان (شد حزامه وركب حصانه) وكذلك ضمير المفرد المخاطب فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مفتوحاً. وأما ضمير المفردة المخاطبة فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مكسوراً. نقول للمرأة مثلاً (البيسي ثوبج).

خلاصة ما تقدم

الضمائر إما منفصلة أو متصلة. والمنفصلة قسمان مرفوعة ومنصوبة. وكل قسم منهما عشرة فمجموعها عشرون ضميراً إلا أن المنصوبة المنفصلة لا تستعمل في كلام العامة إلا استعمالاً خرجت به عن كونها ضمائر كما علمت عند الكلام على الضمائر المنصوبة المنفصلة. وعليه فلم يبق في كلام العامة من الضمائر المنفصلة إلا المرفوعة وهي عشرة وأما الضمائر المتصلة فهي ثلاثة أقسام مرفوعة ومنصوبة ومجرورة وكل قسم منها عشرة فمجموعها ثلاثون ضميراً إلا أنه يجب أن نسقط المجرورة من الحساب لأنها هي المنصوبة بعينها تكون منصوبة في محل ومجرورة في محل آخر. فيبقى من المتصلة عشرون ضميراً.

وعليه فمجموع الضمائر الموجودة في كلام العامة ثلاثون ضميراً عشرة منفصلة وعشرون متصلة^(١).

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة الرابعة آذار ١٩٢٧، ص ٥٢٢ - ٥٢٥.

المقالة الثامنة

الفعل في لغة عوام العراق

Les verbes dans la langue vulgaire

(نيسان ١٩٢٧)

الفعل إما ماضٍ أو مضارع أو أمر. وهو أيضاً إما مجرد أو مزيد. والمجرد إما ثلاثي أو رباعي. ولتتكلّم عن كل من هذه الأقسام.

الثلاثي المجرد

يتقسم الثلاثي إلى ثلاثة أقسام: سالم، وصحيح، ومعتل.

السالم

السالم هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة والهمز والتضعيف نحو ضرب. وهذا الفعل أعني السالم من الثلاثي المجرد يكون في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني نحو: ضرب، كتل، شرب، سمع، كتب، وهذا هو الأكثر الأعم في كلامهم وقد يكون مضموم الأول مفتوح الثاني وهو قليل وذلك نحو: كفر، وصبر.

وأما آخر الفعل السالم فإنه ساكن إلا إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو المفرد المخاطب فيكون مكسوراً نحو أنا ضربت، وأنت ضربت. ويكون مفتوح

الآخر مع سكون وسطه إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو ضربوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو ضربت أو ضمير جمع الغائبة نحو ضربين ومفتوح الآخر مع تحرك وسطه وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو: ضربه أو ضمير المفرد المخاطب نحو ضربك ويكون مكسور الآخر إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو ضريح .

(تنبيه) قلنا إن الفعل الماضي السالم إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو إلى ضمير المفرد المخاطب يكون آخره مكسوراً وذلك لأن الضميرين المذكورين ساكنان إذ هما عبارة عن تاء ساكنة، وآخر الفعل ساكن أيضاً فيجتمع ساكنان فيكسر آخر الفعل تخلصاً من اجتماع الساكنين وأما إذا تحرك الضميران المذكوران كما لو اتصل بهما ضمير المفعول المخاطب أو الغائب فلا يكسر حينئذ آخر الفعل لعدم اجتماع الساكنين نحو قولهم: أنا ضربتك وأنت ضربته .

تصريف الفعل السالم

قد علمت أن الماضي السالم تختلف أحوال آخره باختلاف ما يتصل به من الضمائر المرفوعة والمنصوبة فتارة يكون ساكناً وتارة يكون مكسوراً وتارة يكون مفتوحاً كما ترى فيما يأتي:

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

ضرب [ساكن الآخر] ضربوا [مفتوح] ضربت [مفتوح] ضربين [مفتوح] ضربت [مكسور] ضربتو [ساكن] ضربتن [ساكن] ضربت [مكسور] ضربنا [ساكن] .

تصريفه مع الضمائر المنصوبة

ضربه [مفتوح] ضربهم [ساكن] ضربها [ساكن] ضربهن [ساكن] ضربك [مفتوح] ضربكم [ساكن] ضريح [مكسور] ضربجن [ساكن] ضربني [ساكن] ضربنا [ساكن] .

الصحيح

الفعل الصحيح هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة فقط . ويكون إما مضاعفاً أو مهموزاً .

المضاعف

الثلاثي المضاعف هو ما جانست عينه لامة نحو مد وشد وعض . وهو في كلام العامة مفتوح الأول أبداً . أما آخره فتارة يكون ساكناً مع بقاء التضعيف وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة نحو شد أو مع زوال التضعيف بحذف حرفه الأخير وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد المتكلم نحو شدني . أو جمع المتكلم نحو شدنا أو جمع الغائبة نحو شدهن . أو ضمير جمع المخاطب نحو شدكم ، أو ضمير جمع المؤنث المخاطب نحو شدجن .

وتارة يكون مفتوحاً وذلك إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو شدوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو شدت ، أو ضمير جمع المؤنث الغائب نحو شدن ، أو اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو شده أو ضمير المفرد المخاطب نحو شدك .

وتارة يكون مفتوحاً فتحة مبسطة مع زيادة ياء في آخره وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم نحو شدت . أو جمع المتكلم نحو شدينا ، أو إلى ضمير المفرد المخاطب نحو شدت ، أو ضمير جمع المخاطب نحو شدتو ، أو ضمير المفردة المخاطبة نحو شدت ، أو ضمير جمع المخاطبة نحو شدتين .

وتارة يكون مكسوراً وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو شدج .

فقد تبين لك أن المضاعف لا يفك إدغامه في حال من الأحوال لأن لآخره خمس : [١] السكون مع بقاء التضعيف ؛ [٢] السكون مع زوال التضعيف ؛ [٣] الفتح ؛ [٤] الفتحة المبسطة مع زيادة ياء في آخره ؛ [٥] الكسرة كما ترى في ما يأتي :

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

شد [ساكن] شدوا [مفتوح] شدن [مفتوح] شديت [فتحة مبسوطة] شديتو
[فتحة مبسوطة] شديت [فتحة مبسوطة] شدنين [فتحة مبسوطة] شديت [فتحة
مبسوطة] شدينا [فتحة مبسوطة].

تصريفه مع الضمائر المنصوبة:

شده [مفتوح] شدهم [ساكن بلا تضعيف] شدها [ساكن بلا تضعيف] شدهن
[ساكن بلا تضعيف] شدك [مفتوح] شدكم [ساكن بلا تضعيف] شدج [مكسور]
شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني [مكسور] شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني
[ساكن بلا تضعيف] شدنا [ساكن بلا تضعيف].

المقالة التاسعة

الفعل المعتل في لغة عوام العراق

Les verbes à voyelles dans la langue vulgaire

(آب ١٩٢٧)

الفعل المعتل ما كان في أصوله حرف علة . وهو إما معتل الفاء نحو وعد ووهب ووجع . ويسمى المثال .

أو معتل العين نحو شاف وباع ونام ، ويسمى الأجوف .

أو معتل اللام نحو رمى وغزا ورضي ، ويسمى الناقص .

أو معتل الفاء واللام نحو وفى ووعى ، ويسمى اللفيف المفروق .

أو معتل العين واللام نحو شوى وطوى وكوى ، ويسمى اللفيف المفروق^(١) .

(المثال)

أكثر ما يكون الفعل الماضي من المثال في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله .

تصريف المثال مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن

وَعَدَ وَعَدُوْا وَعَدْتُ وَعَدْتُمْ وَعَدْتُ وَعَدْتُمْ

(١) كذا والصواب اللفيف المقرون (عبد الحميد الرشودي).

مكسور ساكن

وَعَدْتُ وَعَدْنَا

(الأجوف)

الفعل الماضي الأجوف يكون مفتوح الأول إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير غائب مفرداً كان أو جمعاً مؤنثاً أو مذكراً ومكسور الأول إذا أسند إلى ضمير مخاطب أو متكلم وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله إلا أنه تحذف عينه عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم من الضمائر أي أن عينه تكون محذوفة إذا كان أوله مكسوراً.

تصريف الأجوف مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن ساكن مكسور ساكن
شَافَ شَافَ شَافَنَ شَافَتُ شَافْتُمْ شَافَتْ شَافْتُمْ شَافَتْ شَافْتُمْ

تصريف الأجوف مع الضمائر المنصوبة

مفتوح ساكن ساكن مفتوح ساكن مكسور ساكن ساكن ساكن
شَافَهُ شَافَهُمَا شَافَهُنَّ شَافَكَ شَافَكُمُ شَافَكُنَّ شَافَنِي شَافَانَا

(الناقص)

الفعل الماضي الناقص في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني أبداً والألف التي في آخره ساقطة من اللفظ كما علمت مما تقدم فيبقى الفعل عبارة عن حرفين أولهما مكسور وثانيهما مفتوح فرمى يلفظ هكذا (رَمْ) وجري يلفظ (جَرَى) ثم إن الأفعال الناقصة كلها تعتبر يائية في كلام العامة وليس عندهم ناقص واوي أصلاً ولذا نراهم يقولون في مضارع غزا يغزي وفي مضارع رجا يرجي أو يجعلون مضارعه مفتوح العين فيقلبون واوه ألفاً كما يقولون في مضارع علا يعلا وسنعلم تفاصيل ذلك مما سيأتي من الكلام على مضارع الأفعال الناقصة. ولذا أيضاً لكون كل ناقص نائباً عندهم تراهم يقلبون ألف كل فعل ناقص ياء عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم كما سترى في تصريف الناقص مع ضمائر الرفع.

وأما آخر الفعل الناقص أي الألف التي في آخره فإنها تثبت في الخط دون اللفظ إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير المفرد الغائب وتحذف من الخط أيضاً إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب أو المفردة الغائبة أو جمع الغائبة وتقلب ياء إذا أسند إلى ما سوى ذلك من ضمائر الرفع . وأما مع ضمائر النصب فإن ألفه تثبت لفظاً أو خطأ .

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر الرفع

رَمَى رَمَوْا رِمَتْ رَمَنْ رِمَيْتَ رِمَيْتُو رِمَيْتِ رِمَيْتُنِ رِمِيتَ رِمِيتُنِ

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر النصب

رِمَا رِمَاهُم رِمَاهَا رِمَاهُن رِمَاكَ رِمَاكُمْ رِمَاجِ رِمَاجُنِ رِمَانِي رِمَانَا .

(اللفيف)

إن كلاً من اللفيف المفروق واللفيف المقرون ناقص أيضاً لأنهما حرف علة وإنما يزيدان على الناقص بحرف علة آخر يكون فاء الفعل كما في اللفيف المفروق أو عين الفعل كما في اللفيف المقرون . وعليه فهما كالناقص في جميع ما ذكرناه له من الأحكام المتعلقة بأوله أو بآخره .

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر الرفع

رَفَى رَفَوْا رَفَتْ رَفَنْ رَفَيْتَ رَفَيْتُو رَفَيْتِ رَفَيْتُنِ رَفِيتَ رَفِيتُنِ

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر النصب

رَعَاهُ رَعَاهُم رَعَاهَا رَعَاهُن رَعَاكَ رَعَاكُمْ رَعَاجِ رَعَاجُنِ رَعَانِي رَعَانَا

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر الرفع

شَوَى شَوَوْا شَوَتْ شَوَنْ شَوَيْتَ شَوَيْتُو شَوَيْتِ شَوَيْتُنِ شَوِيتَ شَوِيتُنِ

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر النصب

شِواه شِواهم شِواها شِواين شِواك شِواكم شِواجن شِواني شِوانا^(١)

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب الجزء ٣ من السنة الخامسة آب ١٩٢٧ ص ١٤٧ - ١٥٠ .

المقالة العاشرة

الرباعي المجرد في لغة عوام العراق

Le verbe quadrilatère dans le dialecte de l'Iraq

(تموز ١٩٢٨)

الرباعي ما كانت حروفه الأصلية أربعة نحو كريس وخرمش ولولح . وهو إما سالم كالأمثلة المذكورة وإما مضاعف وهو ما جانست فاؤه لامه الأولى وعينه لامه الثانية نحو طرطر وطبطب ولبيل .

أما الماضي من الرباعي المجرد فساكن الآخر كماضي الثلاثي المجرد إلا أنه يضم آخره إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو خرمشوا ويفتح إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائبة وجمع الغائبة نحو خرمشت وخرمشن ويكسر إذا أسند إلى ضمير المفرد المخاطب أو المتكلم نحو خرمشت ويبقى ساكناً مع بقية الضمائر المرفوعة فيكون تصريفه هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشت خرمشن خرمشت خرمشتو خرمشت خرمشتن
خرمشت خرمشنا .

وأما مضارع الرباعي فمكسور الأول في كلامهم أي أن الياء والتاء والنون من حروف المضارع فيه تكون مكسورة إلا أن كسرتها لا تكون إلا ضئيلة لأن ما بعدها متحرك وأما الهمزة فيه فمفتوحة .

وأما آخره فكآخر مضارع الثلاثي أي أن الأصل فيه هو السكون وإذا لحقته الضمائر المرفوعة كان حكمه كحكم آخر الثلاثي إلا أن عين المضارع الثلاثي تكون ساكنة مع الضمائر البارزة كما ذكرنا هناك وأما المضارع الرباعي فتكون لامه الأولى ساكنة مع الضمائر المذكورة . فيكون تصريفه هكذا:

يخرمش يخرمشون تخرمش تخرمشون تخرمشين تخرمشن
أخرمش نخرمش .

وأما الأمر من الرباعي فيكون بحذف حرف المضارعة من الفعل المضارع مع حذف النون من آخره إن كان من الأفعال الثلاثة هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشي خرمشن .

الثلاثي المزيد

الثلاثي المزيد عشرة أبواب لأنه إما أن يزداد فيه حرف واحد وهو ثلاثة أبواب فعل وفاعل وافتعل . وإما أن يزداد فيه حرفان وهو خمسة أبواب تفعل وتفاعل وانفعل وافتعل وافتعل . وإما أن يزداد فيه ثلاثة أحرف وهو بابان استفعل وافتوعل .

باب فعل (بتشديد العين)

أكثر ما يستعملون هذا الباب لتعدية الفعل اللازم فإذا أرادوا أن يجعلوا فعد مثلاً متعدياً قالوا قعد (بالتشديد) ولا يقولون اقعدا كذلك يقولون في قام قوم ولا يقولون أقام . وخاف ونام خوفاً ونوماً ولا يقولون أخاف ولا أنام وفي مات موتاً ولا يقولون أمات وكذلك طول ونزل وفرح وهو كثير في كلامهم . وقد يستعملونه للمبالغة والتكثير وذلك في الأفعال المتعدية نحو ضرب وقطع ومنه قولهم وهو من أغانيهم «لو كطعوني بسيف منك فلا أجوز» وقد يستعملونه لقصد الجهة نحو غرب وشرق أي سار نحو الغرب والشرق ومنه قول شاعرهم وهو من أغانيهم «والله لا شرج نشريج واكضي العمر بطويريج» وقد يستعملونه للكسب والاحتراف كقولهم «فلان يكل» و«فلان يحمل» أي يشتغل بالبقالة والحمالة . وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «فلان يجذب» أي يكذب .

باب فاعل

يستعملونه للدلالة على المشاركة وهي أن يفعل الواحد بالآخر ما يفعله الآخر به فيكون كل منهما فاعلاً ومفعولاً نحو ضارب ومنه قولهم «كاسرت الماي» إذا صب على الماء الحلو ماءً بارداً ليعتدل فهو من باب المشاركة لأن البارد يكسر حرارة الحار كما أن الحار يكسر برودة البارد فيحصل الاعتدال . وقد يستعملونه بمعنى افعل نحو قولهم «عاونت فلان» أي أعنته وقد يستعملونه للمبالغة كقولهم «طالبت فلان بحكي» .

باب افعل

هذا الباب نادر الوقوع جداً في كلامهم لأنه أكثر ما يستعمل للتعدية وقد قلنا إنهم إذا أرادوا تعدية اللازم نقلوه إلى فعل (المشدد العين) . على أن من الأفعال اللازمة ما يستعملونه متعدياً بنفسه دون أن ينقلوه إلى فعل أو إلى أفعل ومن ذلك قولهم «فلان نكر حكي» بمعنى أنكر . وقولهم «كرمني» معنى أكرمني و«عجبني» بمعنى أعجبني و«قر» بمعنى «أقر» و«عزني» بمعنى أعزني ويقولون في الفاعل من هذه الأفعال ناكراً وقار وفي المفعول معزوز ومكروم . ولم أجد في كلامهم فعلاً على أفعل سوى أصبح وأقبل . ومن ذلك قول شاعرهم «كبل علي من بعيد وحواجه هلال العيد» ويروى «سلم علي من بعيد» .

باب تفعل

أكثر ما يستعملونه لمطابقة فعل نحو تكسر وتبعد وقد يستعملونه للكسب والطلب نحو تفود أي طلب الفائدة وكسبها ومنه قولهم وهو من أمثالهم «راحت تفود نكطت بالعمود» وقد يستعملونه للاتخاذ كقولهم «توسد يده ونام» أي اتخذها وسادة .

باب افتعل

يستعملونه لمطابقة فعل فيقولون اجتمع مطاوع جمع . وافتضح مطاوع فضح . وارتمى مطاوع رمى . وانتهى مطاوع نهى ، ومنه قول بعض نسايتهم «نهيتج ما انتهيت وعملت ما اشتهيت» وقد يستعملونه للاتخاذ نحو احتطب أي اتخذ خطباً .

باب انفعل

يستعملونه لمطاوعة فعل كاستعمالهم انكسر لمطاوعة كسر وأكثر استعمالهم إياه في مقام الفعل المجهول لأن صيغة الفعل المجهول معدومة في كلامهم فيستعملون بدلها صيغة انفعل وبينونها من كل فعل ثلاثي متعدي كما ذكرنا سابقاً فيقولون من ضرب انضرب ومن فهم انفهم ومن خبز انخبز ومن طحن انطحن ومن عجن انعجن ومن سمع انسمع ومن شاف انشاف إلى غير ذلك من الأفعال. ففاعل انفعل في كلامهم بمثابة نائب الفاعل في اللغة الفصحى.

باب افعل

يستعملون هذا الباب للدلالة على الألوان والعيوب نحو احمر واصفر واسود وابيض واطرش واعوج واثول. ويجرون فيه حكم المضاعف الثلاثي عند إسناده إلى الضمائر المرفوعة أي يزيدون في آخره ياء إذا اتصل به من الضمائر المذكورة ما سوى ضمائر الغيبة فيقولون في المفرد المتكلم اطرشيت واثوليت وكذا في غيره من ضمائر المتكلم والخطاب.

باب تفاعل

أكثر ما يستعملونه للمشاركة نحو تضاربوا وتشاتموا وتكاثروا وتعاركوا وتعاونوا وتصالحووا وقد يأتي في كلامهم للدلالة على توالي الشيء وتتابعه كقولهم «السما تتبارك» إذا كان برقها متتابعاً.

باب استفعل

يستعملونه للطلب نحو استغفر الله أي اطلب مغفرته. وقد يأتي للوجدان على صفة كقولهم «ما استحسن كذا» أي ما أجده حسناً وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «ما استجري افعل كذا» أي ما أجرؤ.

باب افعوعل

هذا الباب ملغى عندهم فلا وجود له في كلامهم فأبواب مزيد الثلاثي في كلام

العامة تسعة وإذا أسقطنا باب أفعل أيضاً لأنه نادر في كلامهم كما قلنا آنفاً كان للثلاثي المزيد في كلامهم ثمانية أبواب.

الرباعي المزيد

لا يوجد في كلام العامة من الرباعي المزيد سوى ما زيد فيه حرف واحد وهو باب تفعّل ويستعملونه لمطاوعة فعال نحو تكربس وتخرمش ويستعملونه أيضاً في مقام الفعل المجهول فاعله من الرباعي المجرد فيقولون في مكان كربس تكربس وفي مكان خرمش تخرمش كما بيناه فيما سبق ذكره من الفعل المجهول.

الملحق بالرباعي

إن من الأفعال الثلاثية ما يزداد فيه بعض الحروف على غير الطريقة التي ذكرناها في الثلاثي المزيد. ويسمى مثل هذه الأفعال ملحقاتاً بالرباعي وله ستة أبواب في اللغة الفصحى إلا أنه لا يوجد منه في كلام العامة سوى ثلاثة أبواب وهي (١) باب فنعل نحو خنزر وعنفص وخنجل. (٢) باب فعول نحو هرول. (٣) باب فيعل نحو يطر^(١).

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، تموز ١٩٢٨، الجزء ٧ من السنة السادسة ص ٥٢١ - ٥٢٤.

المقالة الحادية عشرة

اسم الفاعل في لغة عوام أهل العراق

Grammaire de la langue vulgaire de l'Iraq

(آب ١٩٢٨)

اسم الفاعل هو ما دل على ما وقع منه الفعل . ويبنى من الثلاثي على وزن فاعل نحو ضارب وكاتل . ومن غير الثلاثي على وزن المضارع بأن يحذف حرف المضارعة ويؤتى في مكانه بميم مكسورة ثم يكسر ما قبل آخر الفعل نحو مجتمع ومتعارك ومكربس .

تصريف اسم الفاعل من السالم

اسم الفاعل إما مذكر أو مؤنث وكل منهما إما مفرد أو جمع إذ لا يستعملون فيه التثنية فتكون له أربع صيغ . وجمع اسم الفاعل المذكر لا يكون إلا بالياء والنون في جميع الأحوال فيكون تصريفه هكذا:

ضارب ضاربين ضاربة ضاربات

تصريف اسم الفاعل من المضاعف

لا يفك إدغامه إلا في لغة قليلة فيقال في ماد مادد وفي شاد شادد لكن الأكثر فيه الإدغام هكذا:

ماد مادين مادة مادات

تصريف اسم الفاعل من مهموز الفاء

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز الفاء سوى أخذ وأكل وأمر وهم يشذون في بناء اسم الفاعل من هذه الأفعال الثلاثة فيبدلون فاءه التي هي الهمزة ميماً فيقولون في أخذ ماخذ وفي أكل ماكل وفي أمر مامر إلا أنهم في هذا الأخير قد يقولون أمر أيضاً على الأصل . فتصريفه هكذا:

ماخذ ماخذين ماخضة ماخذات

تصريف اسم الفاعل من مهموز العين

قد يبدلون الهمزة منه إلى ياء وذلك في المفرد المذكر منه فقط . والأكثر إيقاؤها هكذا:

سائل سائلين سائلة سائلات .

تصريف اسم الفاعل من مهموز اللام

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز اللام سوى قرأ وجاء فأما قرأ فقد علمت أنهم يجعلون همزته ألفاً ويصرفونه تصريف الفعل الناقص فيكون اسم الفاعل منه أيضاً كاسم الفاعل من الناقص هكذا .

قاري قارين قارية قاريات

وأما جاء فقد علمت أنهم يحذفون اللام أي الهمزة منه غير أنهم إذا بنوا منه اسم الفاعل حذفوا عينه وقلبوا لامه أعني الهمزة ياء ساكنة فيقولون جاي وأصله جايئ حذف عينه وهي الياء وقلب لامه وهي الهمزة ياء . هذا في المذكر وأما في المؤنث فلا يحذفون عينه بل يكتفون بقلب لامه ياء ويدغمون العين في اللام فيقولون جاية وأصلها جايئة قلبت اللام ياء وأدغمت الياء في الياء . فيكون تصريفه هكذا:

جاي جايين جاية جايات

تنبيه - إن اسم الفاعل المفرد المذكر من جاء قد يستعمل في كلامهم استعمال

الظرف المكاني بمعنى قريب كما أن اسم الفاعل المفرد المذكر أيضاً من غدا يستعمل في كلامهم كالظرف المكاني بمعنى بعيد كقولهم «تعال جاي» أي تعال قريباً أو إلى مكان قريب وكقولهم «روح غادي» أي روح بعيداً أو إلى مكان بعيد . ولا شك أن «جاي» و«غادي» هنا قد خرجا عن كونهما اسمي فاعل وصارا في المعنى من قبيل الظروف المكانية . ويكون حاصل المعنى في قولهم «تعال جاي» : تقرب . وحاصل المعنى في قولهم «روح غادي» : تبعد .

تصريف اسم الفاعل من المثال

واعد واعدين واعدة واعدات

تصريف اسم الفاعل من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً فيقال من قال كايل ومن قام كايم ومن باع بايع ومن خاف خايف وتصريفه هكذا :
شايف شايفين شايفة شايفات .

تصريف اسم الفاعل من الناقص

رامي رامين رامية راميات

تصريف اسم الفاعل من اللفيف

اللفيف المفروق

وافي وافين وافية وافيات

اللفيف المقرون

شاوي شاوين شاوية شاويات

اسم المفعول

اسم المفعول هو ما دل على ما وقع عليه الفعل . وينى من الثلاثي على وزن مفعول نحو مضروب وممدود . ومن غير الثلاثي يبنى من المضارع بأن يحذف

حرف المضارعة ويؤتى بدله بميم مكسورة كسرة ضئيلة ثم يفتح ما قبل آخر الفعل نحو مكريس ومجرد ومكاسر .

تصريف اسم المفعول من السالم

مضروب مضروبين مضروبة مضروبوات

تصريف اسم المفعول من المضاعف

مشدود مشدودين مشدودة مشدودات

تصريف اسم المفعول من المهموز

مهموز الفاء

تجعل فاؤه وهي الهمزة ألفاً لينة هكذا:

ماخوذ ماخوذين ماخوذة ماخوذات

مهموز العين

مسؤول مسؤولين مسؤولة مسؤولات

مهموز اللام

يصرف كاسم المفعول من الناقص اليائي وتخفف ياؤه في المفرد المذكر فقط .

مقري مقربين مقربة مقريات

تصريف اسم المفعول من المنال

موعود موعودين موعودة موعودات

تصريف اسم المفعول من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً ويبقى على حاله بلا إعلال ولا حذف

فيقال من قال مكيول ومن باع مبيوع ومن دان مديون ومن عاب معيوب فيكون

تصريفه هكذا:

مبيوع مبيوعين مبيوعة مبيوعات

تصريف اسم المفعول من الناقص

قد علمت أنه ليس في كلامهم ناقص واوي بل إن كل فعل ناقص يائي عندهم وإن كان في الأصل واوياً فاسم المفعول في الناقص نقلب واوه الزائدة ياء وتدغم في الياء الأصلية إلا في المفرد المذكر فإنهم يخففونه أي يحذفون إحدى الياءين فيكون تصريفه هكذا:

رمي مرمين مرمية مرميات

مغزي مغزيين مغزية مغزيات

تصريف اسم المفعول من اللفيف

اللفيف المفروق

موفي موفين موفية موفيات

اللفيف المقرون

مشوي مشوين مشوية مشويات

الفعل المنحوت

إن «جاء» في اللغة الفصحى فعل لازم يتعدى بالباء فيقال جاء به والعامية قد أخذت هذا الفعل ومزجته بحرف التعدية بعد حذف الهمزة من آخره فصار (جابه) واستعملته فعلاً متعدياً بنفسه بمعنى جاء به في اللغة الفصحى وصرفوه كفعل أجوف يائي فقالوا جابه كذا ويجيب كذا ومصدره الجيب والجبية وقالوا في اسم الفاعل منه جايب وفي اسم المفعول مجيوب. وقد يستعملونه بمعنى الولادة فيقولون جابت المرأة أي ولدت ومصدر هذه الجيبوبة وتركيب هذا الفعل في كلامهم من كلمتين أجدر أن يعد من قبيل النحت فلذا سميناه بالفعل المنحوت. ويوجد في كلامهم أيضاً أفعال قد أخرجوها عن أصلها بزيادة أو نقص أو تغيير وسنعتقد لها فصلاً نذكرها فيه إن شاء الله تعالى.

أمثلة للمبالغة

هي أوزان يقصد بها الدلالة على كثرة اتصاف الموصوف بها وتأتي في كلام العامة على أربعة أوزان (١) فعال (بتشديد العين) نحو ضراب وجذاب. ومنه المثل العامي: «كنال الكملة بالسيف» يضرب لمن يستهزأ بشجاعته. (٢) فعول كقولهم «فرس عزوم» للفرس الجموح التي لا يرد رأسها والفرس في كلام العامة لا تطلق إلا على الأنثى وأما الذكر فيقال له حصان. (٣) مفعيل نحو مسكين ومعميل. (٤) فعل (بكسر العين) نحو (نكر). ولا تبنى أوزان المبالغة إلا من الثلاثي.

اسم المكان والزمان

اسم المكان ما دل على موضع وقوع الفعل واسم الزمان ما دل على وقت وقوع الفعل. ولهما صيغة واحدة وهي من الثلاثي على وزن (مفعول) بكسر الميم وقد تفتح. وبفتح العين إذا كانت عين مضارعه مضمومة أو مفتوحة نحو مطبخ ومذبح ومنه قولهم وهو من هوساتهم «هاي نكرة الدم وهاي مذبحتهم» وشذ المغرب بكسر الميم والراء لوقت الغروب والمسجد بكسر الجيم لأن عين مضارعهما مضمومة. وأما إذا كانت عين مضارعه مكسورة فلا يكون إلا بكسر العين نحو مجلس. وكذلك إذا كان من المثال نحو موجب (موكب). وأما من غير الثلاثي فلا أجده واقعاً في كلامهم.

(تنبيه) إذا كثر الشيء في المكان فلاسم المكان وزن مفعلة نحو مملحة ومصبغة ومدرسة ومُغبرة ومذبحة.

ومما شذوا فيه قولهم للمجرة «مسحال الجبش» أي مجر الكبش فإن مسحال هنا اسم للسحل المستعمل في كلامهم بمعنى الجر يقال سحله إذا جره على الأرض. والقياس يقتضي أن يقال مسحل لا مسحال^(١).

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٩ من السنة السادسة سنة ١٩٢٨، ص ٦٣٨ - ٦٨٥.

دفع المراق

في اللغة الدارجة في العراق^(١)

كتاب ثمين غني بجمعه شاعر العراق الأعظم وأستاذنا الكبير معروف أفندي الرصافي . وقد نشرت مجلة «لغة العرب» قسماً منه . وفي هذا الكتاب الدال على سعة التتبع ، وصدق الاستقصاء تتجلى لك عبقرية الأستاذ الكبير ليس في الشعر العالي فحسب ، وإنما في كل ما استعرضه نبوغه الممتاز . ولما كانت هذه الجريدة أكثر جرائد القطر انتشاراً بين العامة وددنا أن نخصصها بمحتويات هذا الكتاب فراجعنا سعادة الأستاذ فتلطف وأذن لنا بذلك . فلهذه الصحيفة الصغيرة كل الفخر بنشر ما دبجته يراعة الأستاذ العظيم . كما أننا سوف نطبع^(٢) هذا الكتاب على نفقة الجريدة ونقدمه لاستفادة القراء متى ما انتهينا من نشر محتوياته تباعاً . وسنبداً بالأمثال العامة المعروفة في بغداد وشرحها :

١ - (إل^(٣) ما يوئى يفرک) :

يضرب للأمر بالحزم والاحتياط . أي إن الذي لا يحتاط في أموره ولا يتخذ الأسباب اللازمة للنجاة يقع في الهلكة كالذي لا يحفر حول خيمته نوباً يمنع السيل

(١) العدد ١٦ ، السنة الأولى من جريدة «حزبوز» الهزلية - بغداد ١٢ كانون الثاني ١٩٣٢ ، ص ٣ . وقد تصرف في اسم الكتاب فسماه من نفسه (في اللغة الدارجة في العراق) وإنما هو (في كلام أهل العراق) لما ورد في لغة العرب .

(٢) لم تنجز الجريدة الوعد .

(٣) إل : مختصر الذي .

عنها فإنه إذا جاء السيل أغرقه . فقولهم في المثل المذكور (يوتئى) معناه يحفر نؤياً . والنؤى هو الحفير حول البيت يحفر لمنع السيل . إلا أنهم حَزَفُوهُ فقلبوا الهمزة واواً وقَدَّموها على النون وكسروها فصار «وئى» وقالوا منه : وئى يوتئى إذا عمل نؤياً .

٢ - (إل ما يعرف تدابيرَه حنطه^(١) تاكل شعيرة) :

هذا المثل قريب في المعنى من الذي قبله . أي إن الذي لا يعرف تدبير أمور نفسه لا يفلح .

(كل من يحود النار الكُرسِته^(٢)) من هاهنا اسم نكرة بمعنى (أحد) أي كل أحد يجلب النار إلى قُرسِته أي إلى رغيته . ومعناه أن كل واحد من الناس يطلب النفع لنفسه دون غيره . وهم لا يوردون هذا المثل إلا عند ذم الاستئثار بالمنفعة وقولهم (يحود النار) أي يردّها ويجلبها نحو قُرسِته . يقولون : حاد الدابة إذا ردّها عن وجهها ، وهو بهذا المعنى مولد .

٣ - (يچد أبو كلاش وياكل ابو جزمه) :

يضرب للغني يعيش من كد الفقير . ولكل من يعيش من كد غيره الذي هو أرق منه حالاً واكسف بالاً . فأبو كلاش كناية عن الفقير لأن (الكلاش) عندهم هو حذاء من خرق يلبسه أهل الأرياف من الفلاحين والرعيان وأمثالهم . وأبو الجزم كناية عن الغني ، لأن الجزمة هي حذاء ذو رقبة طويلة تغطي الساق يلبسه أهل الترف وسعة العيش . وهذا المثل العامي ينطبق تمام الانطباق على مبدأ الاشتراكية لأن العامة إنما تقوله في ذم الأقوياء الذين يعيشون من كد الضعفاء .

٤ - (لحية ال تفارچها لا تستحي منها) :

يقولونه للأمر بالإساءة إلى من تجاوزت إساءته الحد . بحيث استوجبت مفارقتها أي إنك إذا عزمت على مفارقة من اشتطّ في فعله عليك وأفرط في إساءته إليك فقابله بما يلزم من القول والفعل ولا تستحي منه . والمراد باللحية هنا (الشخص)

(١) حنطه تلفظ هكذا : حُنْطَه . والهاء تسقط من الكلام .

(٢) كُرسِته تلفظ هكذا : كُرسِته . والهاء تسقط من الكلام .

(ملاحظة التعليقات كلها لي) (أي : المرحوم الأستاذ مصطفى علي) .

ذو اللحية، وإنما خصوه بالذكر لأن صاحب اللحية يستحيا منه عادة، ويجب توقيره واحترامه إما لكونه كبيراً في السن أو لكون اللحية عندهم من علامات الوقار.

٥ - (ما يبول على إيد مجروح):

يضرب للشحيح اليد، لا يرتجى منه فعل الخير، ويبخل بكل ما عنده حتى بوله. بحيث إن أحد الناس، لو كان مجروح اليد وقد اقتضت مداواته أن يبال على جرحه، يبخل ببوله أن يبوله على يد ذلك المجروح.

٦ - (الدجاجة تموت وعينها بالمزيلة):

يضرب لمن لا يترك ما اعتاد من عادة السوء أو لا يترك ما طلب من الأمور الحقيرة الدالة على سفول طبعه. فهو كالـدجاجة التي لا تترك ما جبلت عليه من البحث في المزابل.

دفع المراق^(١)

٧ - (شليله وضايح راسها):

يضرب للأمر المختلط الذي لا يهتدى فيه إلى وجه الصواب . ومعنى الشليلة في كلامهم (الوشيعه) وهي ما لف من الغزل أو الخيوط . وهاء التأنيث في (شليلة) غير ملفوظة كما ذكرنا ذلك مراراً فيما تقدم من هذا الكتاب .

٨ - (ليما^(٢)) يثبت نفسه حصيني يروح جدله للدباغ):

يضرب لصاحب الحق الذي لا يمهل خصمه حتى يقيم حجته فيضطر إلى ترك حقه أو إلى الفرار من بين يدي خصمه . والحصيني بصيغة التصغير في كلام العامة هو الثعلب وكنيته أبو الحُصَيْن فالعامة أخذت هذا الاسم من كنيته .

وأصل هذا المثل هو أن ثعلباً دخل مدينة قد سرق فيها جمل فأمسكه الشرطي على أنه هو سارق الجمل فأراد الثعلب أن يحتج بأنه ثعلب . والثعلب الذي هو حيوان صغير لا يستطيع أن يسرق حيواناً كبيراً كالجمل إلا أنه قبل أن يتم كلامه ذبحوه ورموا بجملده للدباغ لكي يدبغه ويعمل منه فروة . وهكذا حال الضعيف الذي هو صاحب الحق مع خصمه القوي الغشوم .

(١) العدد ١٧، السنة الأولى، ص ٣، ١٩ كانون الثاني ١٩٣٢ ويلاحظ أن الجريدة اكتفت بـ«دفع المراق» وحذفت تنمة الاسم الذي وضعت من نفسها .

يظهر أن الجريدة كانت تختار الأمثال، أو أن الرصافي يقصد ما شرحه في قسم الكتاب الأول .

(٢) ليما بمعنى إلى أن وحركة اللام هي الفتحة المبسوطة .

يضرِب للمفسد الذي لا يدخل في أمر إلا أفسده. والزعيب هو الكعب الذي يركز مستطيلاً بين الكعاب. وشرح ذلك أن للصبيان لعبة يلعبونها بالكعاب تسمى (النصبة) والكعاب هي العظام التي يستخرجونها من أرجل الغنم.

ومن المعلوم أن شكل الكعب الواحد منها مستطيل ذو أربعة أضلاع ضلعان منها طويلاً وضلعان قصيران. فاللعبة المسماة بالنصبة هي أن يصفوا مقداراً من الكعاب كسطر فوق الأرض بأن يقيموا كل كعب منها على أحد ضلعيه المستطيلين حتى تنتظم الكعاب صفاً واحداً على الأرض، ويركزوا في وسط هذا الصف كعباً واحداً مستطيلاً بأن يقيموه على ضلعه القصير فيقف في الصف مرتفعاً عن الكعاب التي في جانبيه. ويسمى هذا الكعب عندهم (الزعيب) بصيغة التصغير. فإذا تم ذلك أخذ كل واحد منهم بيده كعباً يسمونه (الصول)^(٢) وصاروا يرمون الكعاب المنصوبة بالصول من مسافة عشر أقدام أو خمسة عشر قدماً^(٣) أو أكثر حسبما يصطلحون عليه فإذا أصاب أحدهم بعض الكعاب المنصوبة فأوقعها على الأرض^(٤) أو أخرجها من الصف كانت له تلك الكعاب فقط. وإذا أصاب الزعيب أخذ كعاب النصبة كلها وتم به الدست على أصحابه. وحينئذ يفسد اللعب فيستأنفونه بإقامة نصبة أخرى. فبهذا يتبين لك معنى المثل المذكور حيث يضربونه للمفسد الذي إذا دخل في أمر أفسده. فهو كالزعيب الذي يفسد اللعب بإصابته، ولا يجوز الاستمرار على الرمي بعد سقوطه، بل يجب استئناف اللعب من أوله و«اللعيب» في المثل المذكور تصغير اللعب.

(١) حركة العينين من زعيب ولعب هي الفتحة المبسوطة.

(٢) حركة الصاد هي الفتحة المبسوطة.

(٣) كذا والصواب خمس عشرة لأن القدم مؤنثة والخطأ لا شك مطبعي لوقله عشر أقدام.

(٤) إذا أصاب كعباً وأوقعه على الأرض لا يأخذه بمجرد وقوعه بل لا بد أن يبعده عن الكعاب المنصوبة مسافة

مصطلح اللاعبين على مفدارها وإلا أقاموا الكعب الذي وقع وعُدلوه.

١٠ - (گالوا للبزونة خراج شوم صارت تخرا وتطم)^(١)

يضرب لمن يبذل للناس ما لا يطلبونه ولا يرغبون فيه . فإذا طلبوه منه ضمن به عليهم وكتمه عنهم . فهو في هذا الحال كالبزونة أي الهرة التي قيل لها هذا القول على طريق الهزل فحسبته جداً فصارت تطم أي تدفن رجيعها في التراب .

١١ - (العصفور يتفلى والصياد يتغلى)^(٢)

يضرب لرجلين أحدهما يتجرع المزم ويقاسي الأحزان لأجل صاحبه، وصاحبه لاه عنه مشغول بحال نفسه فهو كالصياد الذي يريد أن يصيد العصفور فيتغلى أي يتململ ويتحرق ناظراً إلى العصفور والعصفور لاه عنه نافش ريشه يتفلى ويحتك بنقر منقاره بين ريشه .

(١) گالوا، تلفظها العامة بفتح اللام كما لو كان فعلها مقصوراً. التاء من بزونه تنطق هاء وتسقط من اللفظ .

الألف من «تخرا» لا تلفظ .

(٢) الألف التي في نهاية «يتغلى ويتغلى» لا تلفظ . ولام يتغلى مفخمة .

دفع المراق^(١)

١٢ - (يناطح بگرون طين)

يضرب لمن يدّعي الحق، وحجته باطلة، أو للضعيف يخاصم القوي كالكبش الذي يناطح الكباش وقرونه ضعيفة تشبه القرون المعمولة من طين.

١٣ - (إمام ال ما يشور ما حد يزوره)

يضرب لمن تتركه الناس ولا تحترمه لخلوه من البأس والشدة. ومرادهم بالإمام هنا هو القبر الذي يعتقد بصاحبه أنه من أولياء الله. ومعنى (يشور) أي يظهر شارته وهي علامة الشدة والبأس فلا يقتل من يحلف به كاذباً مثلاً أو يعميه أو غير ذلك حسب اعتقادهم. فمعنى المثل أن الولي الذي لم يكن ذا بأس وشدة لا تزوره الناس لأنهم طبعوا على الخضوع للقوة واحترام صاحبها فقط.

١٤ - (كل اصابعك موسى^(٢))

يضرب لبيان عدم التساوي في الأخلاق بين الناس وإن كانوا كلهم من أصل واحد، أي لا يجوز قياس إنسان على إنسان آخر في أخلاقه بحجة أنه إنسان مثله. ألا ترى أن أصابع اليد الواحدة لا يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر مع أنها كلها من جنس واحد وكذلك الناس. و«موسى» لغة عامية في «ما» النافية.

(١) العدد ١٨، السنة الأولى، ص ٣، ٢٦ كانون الثاني ١٩٣٢.

(٢) لا م كل مكسورة وهمزة اصابعك غير ملفوظة فهي هكذا (كُلُّ صابعك) وألف (سوى) ساقطة من اللفظ.

١٥ - (كل ما يأكل العنز يطلعه الدباغ)^(١)

يضرِب للمتمادى في غيِّه الذي لا يفتكر فيما سيلاقيه من سوء الجزاء فهو كالعنز يأكل ويشرب لاهياً ثم يذبح ويسلخ ويأخذ جلده الدباغ فيعانيه بكل أفعال الدبغ، فيكون ذلك العنز قد لقي جزاء ما أكل وشرب من قبل. والعنز أنثى المعز والعامة تطلقه على الأنثى والذكر كما هنا^(٢).

١٦ - (يؤذيك للشط ويجيبك عطشان)

يضرِب للذكي الذي يخدع ولا ينخدع. فإنه لفرط ذكائه يأخذ الرجل وهو عطشان فيذهب به إلى الماء، ويحتال عليه بما يمنعه من الشرب من حيث لا يشعر ثم يعود به إلى محله وهو عطشان أيضاً. لم يشرب من ماء النهر ما يزيل عطشه.

١٧ - (كل نعجة تتعلَّك من كراعها)

أي كل واحد من الناس إنما يؤخذ بذنبه ولا يؤخذ بذنب غيره كما أن النعجة المذبوحة إنما يعلقها القصاب من كراعها لا من كراع غيرها.

١٨ - (طبيعة ال بالبدن ما يغيِّرُها غير الجفن)^(٣)

معنى هذا المثل ظاهر. أي إن الإنسان على ما طبع عليه من خير أو شر فلا يزول طبعه إلا بالموت. وفي هذه المسألة خلاف بين علماء الأخلاق ليس هذا محل ذكره^(٤).

(١) لام (بأكل) مكسورة، وهاء (يطلعه) غير ملفوطة.

(٢) أرادت العامة بلفظ (العنز) جنس الحيوان وإلا فهي تسمي الذكر (التيس والمخل) وتسمي الأنثى (عنزة) ومنه المثل المشهور (عنزة ولو طارت).

(٣) باء (البدن) مكسورة، وآلف (ما) لا تلفظ. وراء (غير) مكسورة. وقد نظم الرصافي هذا المعنى في الهجاء فقال:

اللؤم داء في النفوس عياء لم يشف منه، سوى الحمام، دواء
(٤) وقد نظم الرصافي مزيداً جانب من يقول: «إن الإنسان على ما طبع عليه» فقال في الهجاء:
هي النفوس وإن لم تبلغ الحلم مطبوعة الطبع إن لؤماً وإن كرماً
تجري على ما اقتضاه الطبع جامعة ولن يغير عنها قولك الشيما
إن الحديد على القبن يطبعه عليه في الكور إن سيفاً وإن جلماً

١٩ - (مد رجلك على غد غطاك)^(١)

يضرب لمن يجاوز حذّه من الأمور. والغالب أنهم يقولونه لمن يجاوز حده في الإنفاق فقط. ومعناه أن الإنسان يجب ألا يجاوز حده في كل شيء فهو كالثائم الذي يجب أن يمدّ رجله على مقدار غطائه. لأنه إن مدهما أكثر منه بقيتا مكشوفتين. وقولهم في هذا المثل «على غد» أي على قدر. والقذ في الفصحى مستعمل بهذا المعنى أيضاً يقال: «هذا على قد ذاك» أي على مقداره. غير أن للعامة فيه لغة أخرى خاصة بهم وهي (قداءة)^(٢) يقولون مثلاً: «هذا بقداءة هذا» أي هذا بمقدار هذا.

٢٠ - (كفرنا گلنا للسقا عب صار جيره ولزگ بالحب)^(٣)

يضرب لمن يؤمر بترك عمل قد طلب منه أولاً فلم يتركه. و«عب» في كلام العامة بمعنى «صب». يقولون: «لا تعب الماي» أي لا تصبه.

(١) دال (غد) مكسورة وخين (غطاك) ساكنة، ويروى «على طول».

(٢) أكثر ما تستعمل العامة لفظ (قداءة) في معرض الاحتقار والاستهانة فيقولون: «انت شكداتك!».

(٣) (جيره) هو القبر أو القار. و(لزگ) معناها لصق.

دفع المراق^(١)

٢١ - (سجين وملح)^(٢)

كلام تقوله العامة عند سماع صوت البومة لأنهم يتشاءمون بصورتها . فيقولون هذا القول دفعاً لشأته . وربما قالوه عند سماع كل صوت قبيح إجراء له مجرى صوت البومة في الشأمة والقبح .

٢٢ - (سوى الشط زرگ والزور خواشيگ)^(٣)

يضرب لمن يبالغ في كلامه مبالغة تجاوز الحد المعقول . فهو كمن جعل النهر الكبير مرقاً ، وأشجار الغابة ملاعق للأكلين . و«الخواشيگ» في كلام العامة جمع «خاشوگة»^(٤) بمعنى الملعقة وربما قالوا في الجمع خواشگ أيضاً .

٢٣ - (ال جوى ابطه عتر ييغج)^(٥)

يضرب لم يأخذه الخوف إذا تحدّث الناس بالتهم . أي إن البريء لا يخاف من قول الناس إن فعل كذا ، أو كان كذا . وإنما يخاف من يعلم نفسه أنه غير بريء . كالذي سرق عنزاً صغيراً فوضعه تحت إبطه فهو يخاف أن يصوّر ذلك العنز فتسمع الناس صوته فيفتضح به . ومعنى ييغج يصوّر ، وهذا المثل في المعنى كالقول المشهور «الخائن خائف» .

(١) العدد ١٩ ، السنة الأولى ، ص ٣ ، ٢ شباط ١٩٣٢ .

(٢) نون (سجين) مضمومة والواو ساكنة . فاللفظ (سجينو ملح) .

(٣) ألف (سوى) ساقطة من اللفظ .

(٤) هي تحريف «قاشيق» التركية بلغة الموام .

(٥) ألف (جوى) ساقطة من اللفظ .

٢٤ - (جلب ابو اهلين ما ينچني)^(١)

يضرب لمن تعددت ملاجه، وكثرت مآويه فلا يثبت في محل واحد. فهو كالكلب الذي له اهلان فلا يمكن اقتناؤه. لأنه تارة يكون عند هؤلاء، وتارة عند هؤلاء بخلاف ما إذا كان له أهل واحد فإنه لا يذهب منهم وإن طرده إذ ليس له ملجأ سواهم.

٢٥ - (الع ب بالمكصكص ليم ايجيك الطيار)^(٢)

معناه إن الاشتغال باليسير التافه خير من البطالة وترك الشغل. أي إذا لم يكن عندك طائر وافر الجناح طيار فالعب بالطائر المقصوص الجناح حتى تحصل على طائر طيار فتلعب به.

٢٦ - (ضربني واشتجى وغليني باليجا)^(٣)

هذا المثل يضرب على مجرم يحتال على خصمه فيجعل نفسه بريئاً وخصمه مجرمًا. ومعناه أنه بعدما ضربني سبقتني إلى الحاكم فاشتكى قبلي وجعل يبكي حتى حسب الحاكم أنني أنا الضارب وأنه هو المضروب.

٢٧ - (الصيت للنوره والفعل للزرنیخ)^(٤)

يضرب لمن يشتهر بفعل خير لم يكن هو فاعله كالنورة المشهورة بأنها تزيل الشعر عند التنور بها مع أنها لا تأثير لها في إزالة الشعر، وإنما التأثير في ذلك للزرنیخ الذي لم تذكره الناس في كلامها عند إزالة الشعر.

(١) باء (جلب) مفتوحة. وهمزة (اهلين) لا تلفظ و(هلين) تلفظ بفتح الهاء وتحريك اللام بالفتحة المبسوطة.

فيكون اللفظ هكذا (جَلْبُ يُوْ هَلِيْن).

(٢) (ليما) سبق أن أوضحت لفظها.

(٣) ألف (اشتجى وباليجا) تسقط من اللفظ. حرف العطف (الوار) قبل (واشتجى) مكسور والذي قبل (وغليني) ساكن، ولام (غليني) مفتحة.

(٤) تاء (الصيت) تلفظها العامة (طاء). وقد نظم الرصافي هذا المعنى فقال:

ألا بلغوا عن الوزير رسالة له ضمنها لو كان يخجل توبيخ
أراك بحمام الوزارة نورة وأما جناب المستشار فزرنیخ

٢٨ - (عصفور كفل زرزور والثنين طيارة)

يضرب للكفيل الذي لا يكون أدعى إلى الثقة به من المكفول.

٢٩ - (ظلماً ودليلها الله)^(١)

يضرب للأمر المبهم الذي لا تعرف الحقيقة منه. فهو كالظلماء التي يضلّ فيها الطريق. والألف من «الظلماء» ساقطة من اللفظ كما علمت فيما تقدّم.

٣٠ - (القاضي راضى المفتى شعليه)^(٢)

يضرب للداخل بين المتخاصمين فضولاً فيرضى أحدهما بقول الآخر، والداخل بينهما فضولاً لا يرضى.

٣١ - (الميت رجلينه طوال)^(٣)

معناه أن الإنسان بعد موته يكون عزيزاً محترماً عند أهله وإن كان في حياته محقراً عندهم. وهذا المثل يضرب لمن يمدح ميتاً كان في حياته مذموماً عنده. فطول الرجلين كناية عن الاعتزاز.

٣٢ - (ألف رجال بالسوگ ولا خط بالصندوگ)

قالت امرأة كثر أزواجها فكانت كلما طلقها واحد تزوجت آخر، فعابوها بذلك فقالت المثل المذكور أي لأن يكون لي ألف زوج في السوق خير من أن أحفظ كتاباً واحداً للطلاق في الصندوق وأبقى بلا زوج. فحفظ كتاب الطلاق في الصندوق كناية عن عدم التزوج. وهذا المثل في المعنى كالمثل القديم «زوج من عود خير من قعود».

(١) وار العطف ساكن، وألف (دليلها) ساقط من اللفظ أيضاً.

(٢) الياء في نهاية (القاضي راضى المفتى) ساقطة من اللفظ. حركة لام «شعليه» الفتحة المبسوطة. والهاء ساقطة من اللفظ.

(٣) أفاض الرصافي في هذا المعنى وتناوله من جميع أطرافه بقصيدته «ضلال التاريخ» فراجعها في ديوانه. وفي معنى هذا المثل مثل آخر هو «بحياته ما لبس جبة من مات بنوا له جبة» الهاء في طواله والألف في نهاية جبالها ساقطان من اللفظ.

٣٣ - (طواله وحباله جنب)^(١)

يضرب للمطنب في كلامه عن شيء لا يستحق الإطتاب أو لمن يعظم شيئاً
حقيراً ويبالغ فيه أكثر من اللازم.

(١) جنب أي قنب. لأن حبال القنب طويلة.

دفع المراق^(١)

٣٤ - (مثل بول البعير لي ورا)

يضرب لمن كلما كبر سناً زاد شراً أو زاد جهلاً وحمقاً. فهو في حياته يتقهقر إلى الوراء فأشبهه بذلك بول البعير الذي هو يرمي ببوله إلى الوراء. و(لي) هنا بمعنى إلى كما قد ذكرناه في حروف الجر.

٣٥ - (انطى الخبز بيد خبازته)^(٢)

هذا المثل بمعنى ما يقال من الأمثال القديمة «أعط القوس باريها».

٣٦ - (إل ما ينطى زنبيله ما حد يعنى له)^(٣)

يضرب للمرأة الفاجرة، أي لولا أنها سلكت مسالك الفجور لما تعرض لها الناس بالسوء. وربما ضربوا هذا المثل لمن أراد حصول المطلوب بلا طلب أيضاً. أي إن الذي لا يسأل الناس مطلوبه لا ينطق إياه كما أن الذي لا يعطى زنبيله لم يقل له أحد: هات زنبيلك فأملاه لك. والتعبية في كلام العامة هي وضع شيء^(٤). يقولون مثلاً: «عَبَّ الحنطة بالزنبيل أي وضعها فيه» وهو قريب من معناها في اللغة الفصحى.

(١) العدد ٢١، السنة الأولى، ص ٣، ١٦ شباط ١٩٣٢.

(٢) والذي يروى «انطى الخبز بيد خبازته ولو أكلت نسه»، وكلمة «انطى» بمعنى (أعطى) عربية فصحى قديمة.

(٣) والذي أرويه (إلى ما يفك زنبيله ما حد يعنى له) ويفك بمعنى يفتح بلغة العامة. الهاء في زنبيله ويعنى له ساقطة من اللفظ. والألف في (ما حد) ساقطة من اللفظ والهاء مشددة فهي تلفظ (مُحد).

(٤) يعنى معناها هملاً أي وضع الشيء في ظرف أو وعاء ليحلاه ولذلك لا تقول الملعنة عَبَّ الحجر على الأرض أو بالارض وإنما يقولون عَبَّ بالزنبيل أو بالهزة.

٣٧ - (الحك إلبببك لا تلحك اللب بضحك)^(١)

(الحق) هنا بمعنى اتبع، أي إن الذي يبببك إنما يريد لك الخير لأنه ينهاك عن المفسد وعن هوى النفس الذي يشق عليك تركه. فهو أحق بأن تتبعه وتنقاد إليه بخلاف الذي بضحكك فهو يدعوك إلى ما يوافق هواك من المفسد فلا تكن تابعاً له.

وبمناسبة المعنى الذي يتضمنه هذا المثل نذكر للقراء هنا مسألة مهمة من أمهات مسائل التربية الاجتماعية التي هي محل الفرق بين أهل الغرب وأهل الشرق وذلك أن أهل الغرب إنما يربون الناشئة من أبنائهم على مبدأ مادى بحث بأن يجهزهم بكل ما يلزم لمعارك الحياة الاجتماعية، فإذا بلغ الولد أشده قالوا له: «ها نحن قد جهزناك بكل ما يضمن لك الغلب والفوز من سلاح العيش. وهذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه وما عليك إلا أن تكون فيه غالباً بأية واسطة كانت وعلى أتى وجه كان، لأن غايتك هي أن تكون غالباً، وهذه الغاية تبرر كل واسطة تتخذها لإحراز الغلبة». وأما أهل الشرق فإن أساس التربية عندهم أدبى لا مادى وهو الأخلاق الفاضلة، فهي المبدأ الذي يجب أن تقوم عليه تربية الناشئة من أبنائهم فإذا بلغ الولد أشده قالوا له «هذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه واعلم أنك فيه إذا غلبت هواك فأنت الغالب وإذا غلبك هواك فأنت الخاسر المغلوب» فليست الغاية عندهم هي الغلبة المادية مطلقاً بل الغلبة المقرونة بالفضيلة لأن الفضيلة هي الغاية المطلوبة على الإطلاق، وهذه الغاية لا تبرر كل واسطة كما لا يخفى.

٣٨ - (اشتغل ببارة وحاسب البطالة)

معناه أن كسب المال وإن كان قليلاً خير من البطالة، وهي التعطل والتفرغ من العمل. أي أنك إذا اشتغلت ولو ببارة كنت خيراً من البطال الذي لم يشتغل بشيء ولأنك إن حاسبته وجدته لم يكسب شيئاً وأنت قد كسبت بارة. والبارة كلمة فارسية معربة وهي قطعة من المسكوكات تساوي خمس ثمن القرش وجمعها

(١) الباء الأولى في بببك ساكنة، واللام في (ال) مكسورة فيكون اللفظ لبببك.

بارات . والعامّة في العراق تطلق البارة على ربيع المتليك وتستعمل بمعنى الفلس .
(البطالة) في المثل المذكور جمع بطلان وهو المتعطل الذي لا شغل له .

٣٩ - (ما يعرف فصّ الجثنى من خرا الذيب)^(١)

يضرب للجاهل الأبله . الجثنى هو الأقط ، ولعل أصله (الكثو) فأبدلوا واوه
باء . ففي اللغة الفصحى الكثو هو القليل من اللبن . وكثوة اللبن وكثأته الخائر
المجتمع عليه . والمراد بالفص هنا القطعة الواردة من الأقط . والمعنى أنه لا يفرق
بين القطعة من الأقط وبين رجيع الذئب . والغالب في رجيع الذئب أنه يكون بلون
الأقط إذا يس .

٤٠ - (تساوت الغرعه وام الشعر)^(٢)

يضرب للتساوي بين الفاضل والمفضول . والقرعاء مؤنث الأقرع ، وهو الذي
ذهب شعر رأسه من علّة . وام الشعر أي ذات الشعر .

٤١ - (اليدري يدري والما يدري غضبة عدس)

يضرب للأمر الذي خفي على الناس باطنه فحكموا فيه بالظاهر . مع أن باطنه
عظيم وظاهره حقير . ولو أنهم اطلعوا على باطنه لأكبروه .

والغضبة من كلام العامة مقلوبة من (القبضة) وهي ما يقبض عليه بالكف .
وأصل المثل أن رجلاً جنى جنابة^(٣) وهرب وفي يده قبضة عدس فأدركه الطالب
وجعل يضربه فظن الناس أنه يضربه لكونه سرق منه قبضة عدس وصاروا يلومونه
على ضربه فقال المثل المذكور .

(١) فصّ، ينطقها العامة بضم الأول والجيم عندهم حرف شمس . وألف خرا تسقط من اللفظ .

(٢) همزة (ام) في لغة العامة همزة وصل لا قطع .

(٣) المشهور أنها جنابة أخلاقية مست زوج الذي طلبه فأدركه فضربه ، وأنه قبض بيده قبضة من العدس من
مزرعته .

دفع المراق^(١)

٤٢ - (ضرب وزانها وضاع الحساب)^(٢)

يضرب للأمر الذي يحصل به تشوُّش واختلاط فنتبهم فيه الحقيقة . وأصله أن وزاناً كان يزن الطعام فسمع منه صوت ريع ضحك له الحاضرون فأغرقوا من الضحك حتى ضاع عليهم ما كانوا يحسبونه من عدد الوزن ففسد بذلك عملهم .

٤٣ - (كاعد بالسفينة ويطلّع عين الملاح)^(٣)

يضرب لمن يخاصم قوماً وهو نزيلهم في أرضهم ، أو يتناول على أحد هو في كنفه وحماه فهو في هذا الحال كالذي يكون في السفينة ويستطيل على ملاحها ويعتدي عليه حتى يفتأ عينه .

٤٤ - (عين الشمس ما تغطي بالمنخل)^(٤)

يضرب للأمر الجليّ يراد كتمانها ، أو لمن ينكر شيئاً ظاهراً في العيان . وذلك مما لا يستطاع كتمانها أو إنكاره ، لأنه كالشمس التي لا يمكن تغطيتها بالمنخل .

٤٥ - (العين تستحي من العين)^(٥)

(١) العدد ٢٢ ، السنة الأولى ، ص ٢ ، ٢٣ شباط ١٩٣٢ .

(٢) الألف من (وزانها) ساقطة من اللفظ . وار (وضاع) ساكنة فاللفظ يكون (وزانها وضاع) عين (وضاع) مكسورة ولام (الحساب) مكسورة ، وحاوله ساكنة فيكون اللفظ (وضا عِلْـحساب) .

(٣) ناه السفينة تعتبر هاء وتسقط من اللفظ .

(٤) ألف (تتغطي) لا تلفظ . لام (المنخل) مفخمة .

(٥) ياء (تستحي) لا تلفظ . ميم (من) ساكنة والنون مكسورة ليكون اللفظ (تَسْتَحِيْـنُـلَمِـين) . حركة عين (العين) هي الفتحة المبسوطة .

أي أن الحياء إنما يكون عند المواجهة، وأن الإنسان لا يستحي من الإنسان إلا إذا قابله وجهاً لوجه. وإنما خصوا العين بالذكر لأنها هي محل الحياء.

٤٦ - (كل من ذنبه على جنبه)^(١)

هذا المثل بمعنى المثل المتقدم (كل نعجة تتعلك من كراعها) و«من» هنا نكرة أي كل أحد أو كل إنسان.

٤٧ - (الزور ما يخلى من واوي)^(٢)

الزور بفتح الزاء فتحة مقبوضة بمعنى الغابة. والواوي في كلاهما هو ابن آوى. وهذا المثل يضربونه لمظان الشر فيقولونه إذا أرادوا أن يبينوا أن هذا الشيء أو هذا المحل مظنه للشر. فهو لا يخلو منه كما أن الغابة لا تخلو من ابن آوى.

٤٨ - (شرك على من شرك)

كلام تقوله العامة عند سماع صارخ يجار بالدعاء على أحد، وإنما تقوله إظهاراً للتبري من ظلامته. وكذلك تقوله أيضاً عند سماع هدير كلب.

٤٩ - (خير خير يا ابو خضير)^(٣)

كلام تقوله العامة عند سماع صوت الغراب لأنهم يتشاءمون به.

٥٠ - (بايدي چويت ايدي)

يضرب للجاني على نفسه فلا يلومن إلا نفسه. فهذا المثل في المعنى كالمثل القديم^(٤).

٥١ - (بعد روى لا حلا)^(٥)

هذا المثل في المعنى كقول الشاعر: «إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر».

(١) الهاء في (ذنبه) و(جنبه) ساقطة من اللفظ.

(٢) ألف «يخلى» لا تلفظ.

(٣) همزة (أبر) رواه ساقطان من اللفظ، فاللفظ يكون (يا بُخِير). وحركة الضاد هي الفتحة المبسوطة.

(٤) الكلام ناقص.

(٥) ألف «حلا» لا تلفظ.

٥٢ - (الحكوكى تريد حلوكى)^(١)

معناه أن الحقوق لا تحصل بالهين بل تحتاج في تحصيلها إلى أفواه ناطقة والسنة ذليقة لتعرف كيف تقيم الحجة . فالمراد بالحلوق هنا المنطق البليغ الذي به يتم بيان الحجة . وهذا من إطلاق الشيء على ما يحصل فيه . لأن الحلوق في كلام العامة هي الأفواه التي هي محل النطق .

٥٣ - (ألف صديق ولا عدو)^(٢)

يضرب لوجوب تكثير الأصدقاء دون الأعداء . أي إن الإنسان يجب عليه أن يجهد لتكثير أصدقائه حتى يكون له ألف صديق ولا يكون له عدو واحد .

٥٤ - (ابن آدم طير ويحسد الطير)^(٣)

يضرب للمتجول الذي هو كل يوم بارض فهو كالطير في تنقله من مكان إلى مكان بسرعة ، وتراه مع ذلك يحسد الطير على طيرانه .

٥٥ - (أخوف من الطيطوه)^(٤)

يضرب للجبان . والطيطوه في كلام العامة طائر صغير كالعصفور ، شديد الخوف والحذر من الناس ، يفزعه أدنى صوت ، ويطير عندما يرى أقل حركة . وهي محرّفة من (الطيطوى) .

(١) اللفظ هكذا «إلخوكو كتر يدخلوكى» .

(٢) جيم «صديق» مضمومة ، وواو (ولا) ساكنة فاللفظ يصيح «صديقولا» .

(٣) اللفظ «إبن آدم طير ويحسد طير» وحركة الطاء في (طير) هي الفتحة المبسوطة .

(٤) اللفظ «أخوف منططوه» .

الحركات العربية المجهولة^(١)

تمهيد

كل من درس اللغة العربية في كتب أصولها (أي مؤلفات الصرفيين والنحاة) يظن أن ليس في لساننا من الحركات سوى ثلاث: الضمة والفتحة والكسرة. كما هو شائع في المدارس ولم يكن أبداً لسلفنا حركات أخرى.

ويظن بعضهم أن الحركات المتوسطة بين هذه الثلاث نشأت بعد الإسلام من مخالطة أجدادنا للأجانب بعد أن طال الاحتكاك بهم، فكانت النتيجة أن اتخذوا حركاتهم على اختلاف أنواعها.

قلنا: وليس الأمر كما توهموه. فإن الحركات المتوسطة التي نسميها «الضعيفة» أو «الضئيلة» هي في لساننا قبل الإسلام بكثير منذ نشوء اللغة نفسها ودونك أدلتنا:

١ - من محاكاة الطبيعة

وأول هذه الأدلة: أن اللغة هي محاكاة أصوات الطبيعة. والحال إن محاكاة هذه الأصوات متوفرة في بلادنا. فهبوب الرياح لا ينقطع، ولصوت الماء جلبة، وقصيف الرعد شديد، وأبناؤنا يألّفون الحيوان والطائر في كل ساعة بل كل دقيقة، فلماذا لا يكون عندنا ما يشبه نطقها، على حد ما يرى في سائر الديار من همجية

(١) الجزء ٣، السنة ٥، وهي افتتاحية هذا الجزء. نشرت هذه المقالة غفلاً من اسم كاتبها ولكن أسلوبها يقطع بما لا يقبل الشك أنها للأب انتاس ماري الكرملّي وقد رأينا من تمام الفائدة نشرها ملحقة بمقالات الرصافي وما يدريك لعلها كتبت بروحي من تلك المقالات (عبد الحميد الرشودي).

وحضرية. إذن القول بوجود ما يحاكي أصوات الطبيعة في لساننا هو أمر قريب من العقل، بل القول بخلافه يكاد يكون محالاً.

٢ - من مقابلة اللغات الأخوات

اللغة العربية سامية النجار، فهي أخت للعبيرية والآرامية والصابئية وغيرها. ولهذه الألسنة حركات مختلفة غير الحركات الثلاث فيظهر أنه من المعقول أن يكون مثل تلك الحركات في كلام بني يعرب قحطانيين كانوا أو عدنانيين، جنوبيين أو شماليين، شرقيين أو غربيين، أقدمين أو محدثين.

٣ - من اللغات في الكلمة الواحدة

في لغتنا الضادية ألفاظ تكتب بصورتين أو أكثر، مما يدل على أن هناك ألفاظاً كان ينطق بها بوجه وسط أو بوجهين وسطين أو مختلفين. فيجتمع في الحرف الواحد لغتان أو ثلاث، بل ربما أكثر. ولهذا حاول بعضهم تصويرها بهيئات مختلفة، وقد ورد هذا الأمر في النكرات كما في الأعلام. فقد قالوا مثلاً: قار وقير، قرائه وقرئاه، كاه وكىء، كائه وكئيه، ومثل هذه المفردات كثيرة في لغتنا.

أما في الأعلام فكقولهم: همانية وهيمينية (وهي من قرى بغداد في سابق العهد) وفازه (بتشديد الراء المفتوحة) وفيره (بتشديد الراء المضمومة) وهم يريدون تصوير الكلمة الإسبانية Ferro أي جديد، وهو اسم رجل جد يوسف بن محمد الأنصاري الأندلسي. وقال بعضهم سلوكية وآخرون سليقية، إلى غيرها. وكل ذلك ناشئ من اختلاف التلفظ بالحركات. وهو كثير بكثرة الأعلام المبهمة الحركة، تلك الحركة التي هي بين بين، إن كانت قريبة إلى الفتح أو إلى الكسر أو إلى الضم.

٤ - من تلقى أصول التجويد

تتضح هذه الحركات من تلقى أصول التجويد عن معلم خبير بالقراءة، فإن أساتذة هذا الفن يجيدون التلفظ بأنواع تلك الحركات وبدقاتها، فينجلي لك الأمر كل الجلاء وللحال يذهب عنك الوهم الذي وقع لك أي إن الحركات ثلاث لا غير.

٥ - نصوص بعض الأقدمين من الصرفيين والنحاة

قال في الأشباه والنظائر النحوية للسيوطي نقلاً عن شيوخه وعن مؤلفات السلف: «قال ابن جنّي في باب كمية الحركات: أما ما في أيدي الناس في ظاهر الأمر فثلاث، وهي الضمة والكسرة والفتحة، ومحصولها على الحقيقة ست، وذلك أن بين كل حركتين حركة».

«فالتّي بين الفتحة والكسرة هي الفتحة قبل الألف الممالة»^(١) نحو فتحة عين «عالم» و«كاتب» كما أن الألف التي بعدها بين الألف والياء (قلنا نحن: أي المقابلة لحرف E الفرنسي).

«والتّي بين الفتحة والضمة التي هي قبل ألف التّفخيم»^(٢) نحو فتحة لام (الصلاة)، و(الزكاة) و(الحياة) وكذلك قام وعاد (أي يقابل الحرف الفرنسي O).

«والتّي بين الكسرة والضمة»^(٣). فكسرة قاف «قيل» وسين «سير» (هذه يقابلها عند الفرنسيين حرف U) فهذه الكسرة المسمّاة ضمّاً ومثلها الضمة المسمّاة كسرة كنحو قاف (النقر) وضمة (مدعور بن يور) فهذه ضمة أُشربت كسرة (قلنا: هي المقابلة لحرف E الخالي من كل حركة كالذي يتلفظ به في مثل LE وperle وaimable الواقع في آخر هذه الكلمات الثلاث أو نحوها) كما أنها في «قيل وسير» كسرة أُشربت ضمّاً، فهما لذلك كالصوت الواحد، لكن ليس في كلامهم ضمة مشربة فتحة ولا كسرة مشربة فتحة (قلنا: أي إن في لساننا مثل الحرف الفرنسي U محدوداً ومقصوراً ومثل E الخالي من الحركة، ويكون في لغتنا^(٤) الأول وفي الوسط وفي الآخر بخلاف الفرنسية ليس فيها مثل هذا الحرف أو الحركة إلّا في الآخر.

(١) وذلك في قراءة «ورش» وتسمى الطويلة أو المحدودة بالألف الممالة والمقصورة بالفتحة الممالة.

(٢) وتسمى الممدودة والطويلة منها الألف المفخمة والقصيرة منها بالفتحة المفخمة.

(٣) وهي حركة الإشمام، وقد تسمى (رؤماً) وتسمى الطويلة منها والممدودة الراء والياء ذات الإشمام، والمقصورة منها مركبة ذات الإشمام.

(٤) يظهر أن «في» ساكنة.

«ويدلّ على أن هذه الحركات معتدات اعتداد سببويه بالالف الإمالة، والّف التّفخيم حرفين غير الالف المفتوح ما قبلها».

«وقال صاحب البسيط: جملة الحركات المتنوعة أربع عشرة حركة: ثلاث للإعراب، وثلاث للبناء، وثلاث متوسطة بين حركتين، إحداهما بين الضمة والفتحة، وهي الحركة التي قبل الالف المفخمة في قراءة «ورش» نحو الصلاة والزكاة والحياة.

والثانية بين الكسرة والضمة، وهي حركة الإشمام في نحو قيل وغيض على قراءة الكسائي. والثالثة بين الفتحة والكسرة، وهي الحركة التي قبل الالف الممالة، والعاشرة: حركة إعراب تشبه حركة البناء وهي فتحة ما لا ينصرف في حال الجر على مذهب من جعلها حركة إعراب. والحادية عشرة حركة بناء تشبه حركة الإعراب، وهي ضمة المنادى، وفتحة المبني على مذهب من جعلها حركة بناء.

والثانية عشرة: حركة الإنباع.

والثالثة عشرة: حركة التقاء الساكنين.

والرابعة عشرة: حركة ما قبل ياء المتكلم على مذهب من جعله معرباً فإنه جيء بها لتصح الياء وليست حركة إعراب، ولا حركة بناء. قال: وإنما لقبت الحركات بهذا اللقب لأنها تطلق الحروف بعد سكونها. وكل حركة تطلق الحرف نحو أصلها من حروف اللين فأشبهت بذلك انطلاق المتحرك بعد سكونه. وقال المهلب في نظم الفرائد:

عددنا جملة الحركات سناً	وستأ بعد هائم اثنتين
فإعراب ثلاث أو بناء	ثلاث أو ثلاث بين بين
وشبهتان والإنباع حاجة	وأخرى للتقاء الساكنين
وواحدة ملبلة تردت	لدى أخواتها في حيزين

«وقال بعضهم: الحركات سبع. حركة إعراب وحركة بناء وحركة حكاية وحركة إنباع وحركة نقل وحركة تخلص من سكونين وحركة المضاف إلى ياء المتكلم».

انتهى كلام السيوطي من كتابه الأشباه والنظائر.

٦ - من أقدم الشواهد في اللغة

ومن أدلة الإمالة منذ الزمن الواغل في القدم اسم الفاعل الذي على وزن «فيعل» في الأجوف وهو - ولا شك في ذلك - إمالة «فاعل». فقد قالوا: سيّد (بالتشديد) وأصله سيود، وأصل هذا، على ما عندي ساود لكن بإمالة الألف إلى الياء أي سايود بمعنى سائد. وكذلك القول في كل «فيعل» بتقديم الياء على العين والألفاظ كثيرة من هذا القبيل وكلها مشتقة من أفعال جوفاء كالكيس والهيّن والجيد والقيم والعيّل والميت إلى غيرها وتعد بالمشات. وأنت تعلم أن وزن فيعل (المكسور بالعين) لا وجود له في الصحيح من كلامنا. وهذا ما يدلّك على أن «فيعل» هو إمالة فاعل الأجوف لا غيره. والإمالة تكثر في كل وزن فاعل كما لا يخفى عليك وكما تلقّيته من أساتذتك.

٧ - شهادة اللغويين الواضحة

يؤخذ من عدة نصوص للصرفيين والنحاة واللغويين أن الإمالة على ضربين: إمالة محضة وإمالة بين بين. وسموا الإمالة المحضة «ثقيلة» أو «إضجاعاً» والإمالة بين بين عرفوها باسم «الإمالة الخفيفة» أيضاً.

قال السيد مرتضى صاحب «تاج العروس» في مادة «أ ف ف»: «أفى بغير إمالة (أي بالحرف الإفرنجي Uffa) وافى بالإمالة المحضة (أي Uffé) وقد قرئ به). وافى بالإمالة بين بين (أي Uffé) وقد قرئ به أيضاً). والألف في «الثلاثة للتأنيث» أهـ كلامه.

فهذا نص صريح للفظ قديم يدلّ أحسن دلالة على ما كان عند العرب منذ العهد العهد على نوعي الإمالة وهو كلام نفيس يقدره العلماء حق قدره على صدق فكرتنا ورأينا.

وفي التاج أيضاً، قال ابن الأثير: قد أمالت العرب «لا»^(١) إمالة خفيفة والعوام يشبعون إمالتها فتصير ألفها ياء وهو خطأ. وهذه الكلمة ترد في المحاورات كثيراً.

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين.

وقد جاءت في غير موضع من الحديث . ومن ذلك في حديث بيع الثمر : «أما لا فلا تباعوا حتى يبدو صلاح الثمر» . وفي حديث جابر : «رأى جملاً ناداً فقال : لمن هذا الجمال ؟ وفيه : فقال : أتبيعونه ؟ قالوا : لا ، بل هو لك . فقال : أما لا ، فأحسنوا لوليّه حتى يأتي أجله» . قال الأزهري : أراد إن لا تبيعه فأحسنوا إليه ؛ و«ما» صلة . والمعنى «إلا» فوكدت بما . و«إن» حرف جزاء هنا . قال أبو حاتم : العام ربما قالوا في موضع «أفعل ذلك» ، «أما لا أفعل ذلك . باري» وهو فارسي (كلمة باري ، وهي تستعمل في بغداد إلى عهدنا هذا) مردود . والعامّة تقول أيضاً : «أما لن فيضمون الألف وهو خطأ أيضاً . قال : والصواب «أما لا» غير ممال لأن الأدوات لا تمال .

قلت : وتبدل العامة الهمزة بالهاء مع ضنّها . وقال الليث : قولهم «أما لا ، فافعل كذا» إنما هي على معنى : «إن لا تفعل ذلك فافعل ذا» ولكنهم لما جمعوا هؤلاء الأحرف قصرون في مجرى اللفظ مثقلة فصار «لا» في آخرها كأنه عجز كلمة فيها ضمير ما ذكرت لك في كلام طلبت فيه شيئاً ، فردّ عليك أمرك : فقلت : أما لا فافعل ذا .

وفي المصباح : الأصل في هذه الكلمة أن الرجل يلزمه أشياء ويطلب بها فيمتنع منها فيقنع منه ببعضها . ويقال له : «إما لا فافعل هذا» أي إن لا تفعل الجميع فافعل هذا . ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال . وزيدت «ما» على إن تركيداً لمعناها . قال بعضهم : ولهذا تمال «لا» هنا لنيابتها عن الفعل كما أميلت «بلى» و«يا» في النداء^(١) . ومثله : «من أطاعك فأكرمه ومن لا تعبأ به» وقيل : الصواب عدم الإمالة لأن الحروف لا تمال .

انتهى الكلام على ما في التاج في مادة «ما» .

٨ - شهادة علماء البلدان

قال ياقوت في معجم البلدان : حوارين (بضم أوله ، ويكسر ، وتخفيف الواو وكسر الراء وياء ساكنة ونون) ، بلدة بالبحرين افتتحها زياد . وقال الخوصي :

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين .

حوارين بلفظ التثنية وكسر أوله : والحيار : قريتان بالبحرين . . . واختلفوا في قول الحرث بن حنزة :

وهو الرب والشهيد على يو م الحوارين والبلاء بلاء
فروى ابن الأعرابي : الحوارين بلفظ التثنية وكسر الحاء ؛ وروى غيره
«الحيارين» بالياء يقال : هما بلدان، وقال آخرون : «الحيارين» بكسر الحاء والراء
وهو يوم من أيام العرب مشهورة .

وقال في خوارزم : أوله بين الضمة والفتحة والألف مسترقة مختلصة ليست
بألف صحيحة . هكذا يتلفظون به . وهكذا ينشد قول اللحام فيه :

ما أهل خوارزم سلاله آدم ما هم وحق الله غير بهائم . انتهى .
وقال السيد مرتضى في تفليس : تفليس بالفتح وقد تكسر فيكون على وزن
فعليل : وتجعل التاء أصلية لأن الكلمة جرجية وإن وافقت أوزان العربية . ومن فتح
التاء جعل الكلمة عربية ، ويكون عنده على وزن تفعيل . نقله الصاغاني وقد ذكره
المصنف (أي الفيروز آبادي) رحمه الله أولاً ونسب الكسر إلى العامة . ا هـ .

٩ - شهادة المجودين

من أجل الأدلة على أن للعرب حركات كحركات لغة العبريين والغربيين من
الإفرنج نصوص المجودين الصرفة . فقد عرّفوا كلاً منهما تعريفاً لا يبقى الريب في
صدر أحد . من ذلك :

١ - (الإشمام) : قالوا : هو الإشارة إلى الحركة من غير تصويت . وذلك بأن
تضم الشفتان بعد الإسكان في المرفوع والمضموم للإشارة إلى الحركة من غير
صوت والفرق بينه وبين الروم أن هذا يختص بالضم وذلك لا يختص بحركة . وذاك
يدركه الأعمى والبصير لأن فيه حظاً للسمع ، وهذا لا يدركه إلا البصير إذ لا حظ
للسمع فيه وإنما يتبين بحركة الشفة وهي لا تعدّ حركة لضعفها . والحرف الذي يقع
فيه الإشمام ساكن أو كالساكن ، والإشمام مشتق من شمّ الحرف إذا أذاقه الضمة أو
الكسرة بحيث لا يسمع .

٢ - (الروم) هو النطق ببعض الحركة في الوقف أو عن حركة مختلصة مخفأة .

وهو أكثر من الإشمام لأنه يدرك بالسمع ، ويختص بغير المفتوح ، لأن الفتحة لا تقبل التبعض في جميع الحركات .

٣ - (الاختلاس) مصدر اختلس القارئ الحركة لم يبلغها ، ويقابله الإشباع .

٤ - (الإشباع) مصدر أشبع الحركة إذا بلغها حتى تصير بلفظ حرف المد .

٥ - (الإمالة أو البطح) هي أن تنحو بالآلف نحو الياء وبالفحة نحو الكسر . ولها أسباب ذكرها الصرفيون والنحاة (راجع باب الإمالة في الكتاب وفي مؤلفات أهل العربية) .

٦ - (الإضجاع) الإضجاع في باب الحركات كالإمالة والخفض . والتسمية من باب المجاز . يقال : أضجع الحرف إذا أماله إلى الكسر^(١) .

٧ - (التسهيل) هو أن تقرأ الهمزة بين نفسها وبين حركتها أي بين الهمزة و(لو) إن كانت مضمومة^(٢) وبين الآلف إن كانت مفتوحة وبينها وبين الياء إن كانت مكسورة ويقال لها أيضاً : بين بين .

٨ - (التفخيم أو التفشي) هو ، على رأي الحكمي ، أن تقرأ القرآن قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه ككلام النساء . وقال : ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء .

٩ - (الترقيق) هو خلاف التفخيم .

١٠ - (الشوب) استعمل بعض النحويين الشوب في الحركات . فقال : أما الفتحة المشوبة بالكسرة فالفحة التي قبل الإمالة . نحو فتحة عين عابد وعارف قال : وذلك إن الإمالة إنما هي أن تنحو بالفحة نحو الكسرة فتميل الآلف نحو الياء لضرب من تجانس الصوت . فكما أن الحركة ليست بفتحة محضة كذلك الآلف التي بعدها ليست ألفاً محضة وهذا هو القياس . لأن الآلف تابعة للفتحة ، فكما أن الفتحة مشوبة فكذلك الآلف اللاحقة لها .

(١) أكثر ما سمعت الإضجاع سمعته في لغة إخواننا النجفين الفصحى كما في لفظ «ليس» . وفي لغة عوام العراق في كلمة «ليل» و«لش» وأشباههما .

(٢) كذا والصواب إثبات بينها .

قال الفرزدق:

فما حلّ من جهل حُبّا حلّماننا ولا قائل المعروف فينا يعمّف
أراد «حلّ» على ما لم يسمّ فاعله؛ فطرح كسرة اللام على الحاء. قال الأخفش
سمعنا من ينشده كذا. قال: وبعضهم لا يكسر الحاء ولكن يشمها الكسر كما يروم
في «قيل» (وتلفظ Le Quila الوجه الفرنسي) الضم. وكذلك لغتهم في المضعف مثل
ردّ وشدّ (هذا الكلام من أول حرفه إلى آخره عن لسان العرب لابن مكرم).

وقال الراجز:

ليت أهل تنفع شيئاً ليت ليت شباباً «بيع» فاشتريت
(راجع الأشموني على حاشية الصبان ٤٣: ٢) قال: وتعزى هذه اللغة لبني
فقعس وبني دُبَيْر» اهـ. وفي ابن عقيل (ص ١١٥، من طبعة بيروت) وهما من
فصحاء بني أسد. والإشمام هو الإتيان بحركة بين الضم والكسر، ولا يظهر ذلك
إلا في اللفظ ولا يظهر في الخط» اهـ.

قلنا: ولا يظهر في الخط لأن العرب أجدادنا لم يصنعوا له علامة، وإلاّ
فالعبريون والغرييون قد اصطلحوا على وضع علامة تدلّ عليه.

وعندنا غير هذه الشواهد وهي كثيرة تكاد تقع في عشر صفحات من هذه
المجلة فاكثفينا بما ذكرنا لكي لا تحرج الصدور على ما لا زيادة فائدة فيه.

الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه

كلمة الأستاذ كمال إبراهيم

رئيس قسم الآداب، وأستاذ علم العروض بكلية التربية

لم أكن أعلم في جملة ما كنت أعلمه من آثار شاعرنا الكبير معروف الرصافي رحمه الله، أنه ألقى دروساً في (موازين الشعر وقوافيه) على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، أو كتب بحثاً عروضياً، أو وضع مؤلفاً، حتى طلب إليّ من يقوم على طبع هذا الكتاب أن أقدم له بكلمة، فترددت أول الأمر، وساورتني الشكوك في نسبته إلى الرصافي، فطلبت أصله المخطوط كي أطلع عليه، فأطمئن إلى صحة الكتاب، بصحة خط الكاتب، إذ كانت لي معرفة بخطه رحمه الله، من مراسلة جرت لي معه أيام مقامه بالفلوجة، فلما وقفت على المخطوطة وهي بدفترين وتأملت فيها، وجدت الرصافي بخطه وبيانه، وبروحه وفكره، شاخصاً أمامي، فيما أقرأ وأتملى، حتى لكان نبرات صوته تراود أذني، فاستجبت إلى الرغبة المخلصة، وشجعت الراغب في الطبع على التعجيل في إخراج هذا الكتاب القيم، خدمة للآداب والمتأدبين، وحفظاً لهذا الأثر الجليل من عوادي الأحداث والأيام.

ولما كان الرصافي قد ألقى هذا الكتاب دروساً على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، قبل أكثر من ثلث قرن، وددت مخلصاً أن يحتفظ طلبة هذه الدار على الدوام بهذا الأثر الكريم الذي اختص شاعرنا الخالد معاهدهم به، ليظلوا ينهلون من علمه، ويتزودون من أدبه، وليحتفظوا إلى ذلك بذكرى غالية، هي ذكرى الوفاء وعرفان الجميل، وتخليد النابغين بتخليد آثارهم، والإفادة الدائمة من علومهم ومعارفهم.

ولما كنت في هذه الآونة أضطلع بتدريس هذا العلم في هذا المعهد، رأيت من المفيد أن يقف الطلبة على دروس الأستاذ الأول فيه، فيفيدوا منها بالإضافة إلى ما ألقيه عليهم من دروس على الطريقة الخاصة التي أخذتهم بها، وهذا ما دفعني إلى التشجيع على إخراج هذا الكتاب، والوعد بالمعونة اللازمة، ليكون في أيدي الطلبة، كتاباً متدارساً، ومرجعاً مفيداً يعينهم في حياتهم الأدبية والمدرسية.

والحق أن الأستاذ قد أنفق جهداً كبيراً مشكوراً في تقريب مآخذ هذا العلم إلى طالبه، وتيسيره إلى متناوليهِ، حتى غدا منهم على طرف الشام، فكتبه بأسلوب قصد فيه إلى الوضوح والإيجاز قصداً، وتحاشى فيه الإبهام والتطويل، وما ليس فيه كبير جدوى، ونوع في الأمثلة والشواهد، ولم يجمد كغيره من المؤلفين، على أمثلة السابقين، بل استشهد بشيء من الشعر الحديث، بل الشعر العامي العراقي عند ضرب الأمثلة للفنون المستحدثة في الأوزان كالمواليا والدوبيث وغيرها، كما صنف التغيرات التي تطرأ على (التفاعيل) في جداول مبينة، لتقريب فهمها وتيسير مآخذها.

لقد درج الرصافي رحمه الله في كتابه هذا على طريقة السابقين، من حيث عرض الموضوعات وترتيب أجزائها وبحث المصطلحات والعلل الشعرية ثم انتقاله إلى أحكام البحور، ولكنه خالفهم في أشياء عدة منها: طريقته في تبسيط القواعد وتوضيحها، وضرب الأمثلة ودعوته إلى حرية الأوزان، وعدم التقيد بالبحور الستة عشر، وطريقة الرصافي هذه هي الطريقة التي سار عليها العروضيون وكل من ألف في هذا الفن من عهد واضعه الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى العصور المتأخرة، وإن اختلفوا في الكم والكيف. والعجيب أن هذا العلم - خلافاً لعلوم العربية الأخرى كالنحو والتصريف والبلاغة - لم يصبه على مر العصور شيء يذكر من تطوير أو تهذيب، فبقي جامداً على ما وضع الخليل وعلى ما زاد عليه من جاء بعده من زوائد هي في حقيقتها داخلية في هامش هذا العلم وتفرعاته، لا في أساسه وصلبه.

وإذا كان علم النحو مثلاً قد نضج واحترق كما يقولون، بعد واضعه الأول أبي الأسود الدؤلي، فإن علم العروض على ما يبدو قد جاء عن الخليل كاملاً أو

مقارب الكمال في أصوله وفروعه فلم يترك مستدركاً أو متعقّباً لمن جاء بعده . .
وهذا ما جعله جامداً أو كالجامد طوال هذه العصور . . وفي هذا آية عبقرية الخليل
ومعجزة ذكائه العظيم .

وليس ينافي هذا ما ظهر من أوزان مستحدثة قليلة في العصور العباسية
المختلفة، وليس من العسير رد الكثير منها إلى البحور الستة عشر .

لقد زاد الأخفش الأوسط أبو الحسن سعيد بن مسعدة بعض أضرب في
(المديد) وزاد بحر (المتدارك) وقد سماه بذلك كأنه مما استدركه على الخليل، غير
أن هذا البحر لم يصح عند الخليل لمخالفته الأصول التي جرى عليها أكثر شعر
العرب، إذ (التشعيب والقطع) وهما من العلل الشعرية يدخلان حشوه على حين
أنهما يختصان دائماً بالأعاريض والأضرب .

وجاء بعد الأخفش الجرمي ثم الزجاج وابن قتيبة والناشي، فاستدركوا على
الخليل والأخفش استدراكات ليست بذات خطر، وخالفوهما في تسمية طائفة من
المصطلحات العروضية . . حتى جاء صاحب الصحاح أبو نصر إسماعيل بن حماد
الجوهري، فقرر أصول العروض، وأوضحها بإيجاز، واختصرها بأن ردّها إلى اثني
عشر بحراً بدل الستة عشر .

ويمكن أن نعد عمل الجوهري أول جديد أصاب هذا العلم، ولكن الأمر ظل
على ما وضع الخليل والأخفش، لأن كل ما زيد، أو أضيف، أو غيّر إنما تناول
من الأمر ظاهره، لا أصله وجوهره .

ثم جاء المتأخرون بعد ذلك، فآلفوا كتباً كثيرة، وعقد آخرون أبواباً لهذا العلم
في كتبهم الجامعة، كما فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد وابن رشيق في العمدة،
ولكنهم جميعاً، لا يكادون يختلفون في شيء ذي بال، سواء في مادة الموضوع أو
طريقة البحث أو الأمثلة المضروبة، وإن تفاوتوا في المادة إيجازاً وتفصيلاً .

وإذا كان للرصافي فضل على السابقين في هذا الميدان فهو في حسن إيجازه
ولطف توضيحه وبيانه، وجميل تمثيله واستشهاده، ودعوته إلى تحرير الأوزان،
لنشاكل الألحان، كما سبقت الإشارة إليه .

ولست أدري لم أغفل من موضوعات هذا العلم موضوع (دوائر البحور) وطريقة استعمالها، وهي من الموضوعات التي ابتدعها الخليل، وتعد من أجمل ما اخترع في هذا الفن، وبها يستعين الطالب على استخراج الأوزان بسهولة ويسر.

لقد قمت بتدريس هذا العلم سنوات. فاتبعت أول قيامي بتدريسه طريقة القدامى هذه، كما انتهت إلينا في كتبهم، وكما تلقيت طالباً في معاهد العلم، إلا أنني رأيت بعد معاناة الأمر وطول التجربة، أن هذه الطريقة ليست بذات غناء كبير في التعليم، في هذا الجيل الذي فسدت سليقته، واختلَّت لغته، لما فيها من بلبلة الطالب أول بدئه بدراسة هذا العلم، بتلك المصطلحات الثقيلة، يحفظها ولا يتهدى إلى حسن التطبيق عليها، وهي في الحقيقة ابتداء بالصعب قبل السهل، وبالقاعدة قبل المثال، وفيها الإحالة على مجهول، وذلك مما يغير الطرق الحديثة في التربية والتعليم، لذلك فقد قلبت طريقة السابقين هذه، وقمت بتدريس هذا العلم بطريقة جديدة هي البدء بالأمثلة قبل القواعد، واستخراج تلك القواعد والتعرف على الاصطلاحات من التغيرات الواردة في الأمثلة الشعرية، وهذا ما دعاني إلى تقديم دراسة البحور على هذه المصطلحات التي وضعت في صدور كتب العروض لمؤلفيها كافة من تقدم منهم ومن تأخر. وقد رأيت هذه الطريقة أجدي في التعليم وأنجح. وهي مبسطة في كتابي «تيسير العروض»^(١).

على أن اتباع الرصافي طريقة السابقين تلك لا يغضُّ من قيمة كتابه العلمية شيئاً، وفي رأيي أنه من خيرة الكتب المؤلفة في هذا الفن قديماً وحديثاً، ولا يستغني طالب الأدب عن مثله، وهذا ما جعلني أحرص على أن يكون في أيدي طلابي، وطلاب العربية جميعاً.

وقد أردت - إتماماً للفائدة - أن أضيف بعض التعليقات على بعض مواد الكتاب ليكون أتم وأجمع لحقائق العلم، فيغني الطالب عن مراجعة الكتب الأخرى لاستتمام الموضوع، والله الموفق.

كمال إبراهيم

(١) لم يطبع بعد.

كلمة الدكتور مصطفى جواد

الأستاذ بكلية التربية وعضو المجمع العلمي العراقي

أقدم إلى قراء العربية المعنيين بآدابها الرفيعة أثراً فنياً من آثار الشاعر الكبير المرجوة له الرحمة الإلهية معروف الرصافي الذي طبقت شهرته الخافقين، وهذا الأثر الفني هو في موازين الشعر ومقاييسه، وقد وسمه مؤلفه بالأدب الرفيع والتزم فيه التيسير والإجمال والتدرج والإيضاح، كما أشار إليه في مقدمته، لأنه انتحى به فائدة المستأدبين وطلاب الأدب، ونزع فيه إلى ذكر الضروري لهم، على رأيه واسترجاحه، وهذه هي صفات الكتب التعليمية، وطرائق المؤدبين والمعلمين، فالمؤلف لم يرد الاستيعاب ولا ألف الكتاب لطلاب الاختصاص بهذا الفن الأدبي العربي.

وقد اتسم كتاب «الأدب الرفيع» بسمه التجديد والتحرير وفتح باب الاجتهاد لأوزان الشعر، وشجّع على التقدم في موسيقى الشعر العروضية، وأخذ بالمذهب الطبيعي المتبع في جميع الفنون، فلا جمود وزم في كل ما يستند إلى أصل فني وذوق أدبي، هذا وأرجو أن يشرف على طبع الكتاب مطلع على موضوعه لتتم به الفائدة ويسلم من أوهام الضبط الخاطئ والطبع الواهم، والله ولي التوفيق.

بغداد

مصطفى جواد

كتاب الأدب الرفيع في ميزان الشعر

مقدمة

من الآداب الرفيعة ميزان الشعر المسمى قديماً بفن العروض وإن جاز للشاعر أن يستغني عنه بالسليقة فليس للأديب غنى عنه البتة . فمعرفة هذا الفن ضرورية للأديب دون الشاعر . وكنت في سنة ١٣٤٧ هجرية قد أملت دروساً مختصرة في ميزان الشعر على من رغب في معرفته من طلاب دار المعلمين العالية في بغداد .

ولما كانت في تناول هذا الفن من كتب القوم صعوبة على الراغب في الإلمام به إلمامة مستوفرة عجالات التزمت في إملاء هذه الدروس الإجمال ، وفي تقريرها الإيضاح ، وفي ترتيبها التدرج ليسهل فهمها على من سلك طريقها بلا مرشد أو دليل ، وها أنا أثبتها في هذه الرسالة للمتأديين من طلاب المعهد العربي ، عسى أن تكون فيها لهم فائدة^(١) .

الفلوجة تشرين الأول ١٩٤٠

معروف الرصافي

(١) مقدمة الكتاب مأخوذة بالزئنگراف وهي بخط المؤلف .

ميزان الشعر

لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم أن يكون مطابقاً لما فيه من ألحان وإيقاع . ولا يكون كذلك إلا إذا كان موازناً لتلك الألحان في الحركات والسكنات . وهذا هو الوزن في الشعر . وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته . نعم ! لا ينكر أن الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنثور . ولكن إطلاق الشعر على المنثور إنما هو إطلاق بالمعنى العام أي من حيث إنه يؤثر في النفوس تأثيراً شعرياً . وإلا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز أن يكون غير موزون لأنه كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه .

فالوزن إذن ضروري في الشعر . وقد أطلقوا عليه اسم المنظوم أو النظم تسمية بالمصدر لأنه باتساق كلماته وتوازن حركاته وسكناته يشبه اللؤلؤ إذا جعل في نظام أي في سلك . فإطلاق المنظوم على الشعر إنما هو من هذه الوجهة أي من وجهة أنه بما فيه من الوزن يشبه المنظوم شعراً من جهة المعنى . وبالنظر إلى هذا تكون النسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً . أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى .

ولما كان في الشعر وزن احتيج إلى ميزان يعرض عليه هذا الوزن ليعرف أصحح هو أم فاسد . وهذا الميزان هو فن العروض .

فن العروض

عرفوا هذا الفن بأنه صناعة يعرف بها صحيح أوزان الشعر العربي وفاسدها . أما موضوعه فهو الشعر من حيث صحة وزنه وسقمه . والمشهور أن واضعه هو الخليل بن أحمد الفراهيدي وذلك في القرن الثاني من الهجرة .

ولقد كان الناس قبل ذلك ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية . ولم يعرفوا هذه المصطلحات العروضية التي وضعها الخليل . حتى أن الشعر كله كان يسمى عندهم باسمين « رجز وقصيد » فكل شعر لم يكن رجزاً سموه قصيداً وما كانوا يعرفون هذه الأبحر^(١) الشعرية بأسمائها المعروفة عندنا اليوم كالطويل والبسيط والمديد والكامل إلخ . . . فإن هذه الأسماء إنما وضعها الخليل إذ سمى كل بحر من الشعر باسم خاص يناسبه ليمتاز به كل بحر عن غيره .

قيل إن الخليل مرّ يوماً بسوق الصفارين فسمع دققة مطارقهم على الطسوت فأذاه ذلك إلى تقطيع أبيات الشعر وفتح الله عليه بعلم العروض .

وعندي أن هذه الرواية ضعيفة كما أنها سخيفة لأن دققة مطارق الصفارين ليست سوى لفظ واختلاط لا توازن فيها ولا انتظام . فمن البعيد أن يهتدي المرء بها إلى ما هو متوازن منظوم ، اللهم إلا من طريق الاهتداء بالشئ إلى ضده وهو بعيد . بل الصحيح ما قيل من أن الخليل بالنظر إلى هذا كان يعرف فن الموسيقى . ومعرفته بفن الأغاني هي التي أدته إلى تقطيع الشعر ووضع فن العروض لأن الشعر قرين الأغاني ومن متماتها كما قلنا سابقاً .

أما تسمية هذا الفن بالعروض فلأن قواعده يعرض عليها الشعر ليعرف صحة وزنه وفساده . وقيل - وهو قول ضعيف - لأن الخليل وضعه في العروض وهي مكة فدعاه بها^(٢) .

(١) يريد « البحور » لأنها جاوزت العشرة ودخل « آل » الجنية تجوز هذا الاستعمال . (م.ج) .
(٢) الثابت أن الخليل بن أحمد هو الذي سمى هذا العلم (بالعروض) فإنه عندما وضع مصطلحاته سمى الجزء الذي يدور عليه التقسيم وسط البيت عروضاً . فيكون من باب تسمية الشيء بأهم جزء فيه . أو لأن هذه التفاعيل لما كانت يعرض عليها البيت من الشعر ليظهر بها المتزن من المنكسر سميت عروضاً . فالعروض ميزان الشعر ، أو لأنها ناحية من العلوم ، وقيل سميت بذلك لأنها صعبة ، وقيل لأن الخليل ألهمها بمكة وتسمى العروض فسماهم بذلك تيمناً . على أن المؤلف كما يبدو لا يميل إلى هذا الرأي .
ويروى أنه قيل للخليل : هل للعروض أصل ؟ قال : نعم ، مررت بالمدينة حاجاً فرأيت شيخاً يعلم غلاماً يقول له : قل :

نعم لا . نعم لا لا . نعم لا لا . نعم لا لا . نعم لا لا . نعم لا لا . نعم لا لا .
فقلت له : ما هذا الذي تقول له للشيء ؟ فقال : هو علم يتوارثونه عن سلفهم يسمونه (التتيم) لقولهم فيه (نعم) قال الخليل : فرجعت بعد الحج فأحكمتها ، وذلك أنه قابل (نعم لا) بـ (نعم لا لا) و (نعم لا لا لا) بـ (نعم لا لا لا لا) .
بـ (نعم لا لا لا لا لا لا) .

ويقال إن العرب كانت تعرف نظم الأبحر في الجاهلية . فإذا أراد أحدهم أن ينظم كور بيتاً من بحر وينظم من وزنه ، أو يكرر كلمات مهمة تؤلف وزناً ما وينظم عليه ، وكانوا يسمون هذا المكرر (المتر) . (ك. أ .)

حاجة المتأدب إلى معرفة هذا الفن

لقد قلت فيما تقدم إن الناس كانوا ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية إذ كانوا لا يعرفون هذه الاصطلاحات العروضية التي وضعها الخليل.

وقد يتوهم من هذا القول أنه لا حاجة إلى معرفة علم العروض. وما دام الشاعر يستطيع أن ينظم الشعر استناداً إلى سليقته وملكته الفطرية فلاشتغال بدرس هذا الفن عبث، خصوصاً لمن لم يكن شاعراً أو لمن لا يريد أن يكون شاعراً.

فجواباً على هذا^(١) نقول: إن الشاعر قد يجوز له أن يستغني عن معرفة هذا الفن عملياً. كما هو الواقع فإن كثيراً من الشعراء يقولون الشعر وهم يجهلون قواعد فن العروض. ولكن الفتى المتأدب الذي يعنى بالأدب ويشغل به لا يجوز له أن يستغني عن هذا الفن ومعرفة قواعده ومصطلحاته نظرياً، بل يجب عليه أن يدرسه لا ليكون شاعراً بل ليكون كاملاً في أدبه من جهة هذا الفن أيضاً، وليستعين بمعرفة قواعده ومصطلحاته على فهم ما يعرض له منها في أقوال الأدباء من منظوم ومثور.

فمثلاً إذا سمع الأديب قول الشاعر:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه مصائب لكن ضربه حفرة القبر^(٢)

فكيف يفهم هذا البيت إذا كان لا يعرف ما هو العروض وما هو الضرب اللذان هما من مصطلحات هذا الفن؟

(١) المعروف عن هذا (م. ج. ١).

(٢) هذا البيت للمؤلف من قصيدته «العالم شعر» (ك. أ.).

لا شك أن الأديب الكامل في أدبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم الفنون لكي يكون كاملاً في أدبه من كل جهة. فإذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم أو فن من الفنون كان أدبه ناقصاً من جهة ذلك العلم أو ذلك الفن. لأن هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور فتستعمل فيه إما على طريقة التشبيه وإما على طريقة التوجيه الذي هو من أنواع البديع وإما على طرق أخرى لا تعد ولا تحصى. فإذا كان الأديب جاهلاً تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعراً كان أو غيره مثلاً قال الشاعر:

لا تخطبني سوى كريمة معشر فالعرق دساس من الطرفين
أو ما ترى أن النتيجة دائماً تبغ الأخص من المقدمتين
فإذا كان الأديب لا يعرف ما هو القياس المنطقي وما هي النتيجة وما المقدمتان وما أخيهما وكل ذلك من مصطلحات علم المنطق استعصى عليه فهم هذين البيتين. وقال أبو العلاء المعري:

سما نفر ضرب المثبين ولم أزل بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر
فمن لم يعرف مصطلحات علم الحساب ولا ما يحصل من ضرب الكسر في الكسر لا يعرف معنى هذا البيت. فإذا كان الأديب تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون ليكون كاملاً في أدبه من جهاتها فلماذا لا تلزمه معرفة مصطلحات فن العروض والقوافي.

وخلاصة القول أن الشاعر يجوز أن يستغني في نظم الشعر عملياً عن معرفة علم العروض لأنه يجوز أن ينظم الشعر استناداً إلى ملكته الفطرية، بخلاف الأديب فإنه لا يستغني عن معرفة هذا الفن، وإلا بقي ناقصاً في أدبه من هذه الجهة^(١).

(١) كانت الداعية إلى وضع علم العروض هي نفسها عند وضع علم النحو، فإن الخليل لما رأى اختلال الملكة في ضبط الأوزان نظماً أو قراءة، حرص على ضبط موازين الشعر العربي فاخترع العروض، ليرجع إليه العالم عند الشك، ويأخذ المتأدب نفسه به إذا أراد النظم، وكذلك كل من كان مختل السليقة الشعرية، ونحن في هذا العصر أخرج إليه لا لمعرفة مصطلحاته وتسمياته فحسب، بل لضبط الشعر تأليفاً وقراءة =

بيت الشعر

يتألف بيت الشعر عند العروضيين من أجزاء ثمانية تسمى التفاعيل . وهذه التفاعيل تتألف من أمور ثلاثة تسمى الأسباب والأوتاد والفواصل . وهذه الأمور الثلاثة تتألف من حروف تسمى حروف التقطيع .

وقد أخذ العروضيون أكثر هذه الأسماء - أعني البيت وما اشتمل عليه من الأمور التي يتألف منها - عن الخيمة وأقسامها فالبيت من الشعر هو بيت الشعر أي الخيمة . والسبب هو الحبل به تربط الخيمة . والوتر هو الخشبة بها تشد الأسباب . والفاصلة هي الحاجز في الخيمة .

فبيت الشعر مأخوذ من بيت الشعر تسميةً فقط . وإلا بيت الشعر^(١) أقدم من بيت الشعر وجوداً . لأن الإنسان كان يتغنى بالشعر في عهده الأقدم أيام كان يسكن الكهوف ويأوي إلى المغاور كالوحوش . ولم يكن ارتقى بعد في تحضره إلى سكنى الخيام . وذلك لأن الشعر والغناء توأمان وجدا يوم وجد الشعور والإحساس في الإنسان .

وها نحن نبين لك ما يتألف منه بيت الشعر على الترتيب الطبيعي، بادئين

=اختلال الملكة غالباً، فإذا كان القوم قد احتاجوا إليه في عصر الخليل فنحن في عصرنا إليه أحوج، وذلك لأن اللوق قد ينبو عن بعض الزحافات فيحسبها الناظم مما لا يجوز وهي جائزة عروضياً، وقد ورد للمرب مثلها، فإذا كان الشاعر غير عالم بذلك لم يفرق بين ما يجوز من العلل والزحافات وما ليس بجائز، كما أن تقارب الوزن بين بعض البحور قد يخرج الناظم غير الراسخ إلى غير البحر الذي هو فيه . . فلذا كانت الحاجة إلى العلم به . (ك. أ.)

(١) لعل الأصل «ولا فالشعر» . هكذا وردت في الأصل . (م. ج.)

بحروف التقطيع فالأسباب فالأوتاد فالفواصل فالنفاذ . وهي الأجزاء التي يتألف منها بيت الشعر .

حروف التقطيع

جعل الصرفيون ميزانهم الذي يزنون به الكلمات العربية لمعرفة حروفها وصيغها الأصلية مؤلفاً من ثلاثة أحرف هي : الفاء والعين واللام . أما العروضيون فجعلوا ميزانهم الذي يزنون به الشعر العربي لمعرفة صحة وزنه أو فساد مؤلفاً من عشرة حروف يجمعها قولك (لمعت سيفونا) وهذه الحروف تسمى بحروف التقطيع لأنهم إذا أرادوا تقطيع بيت قطعوه بواسطتها كما سيأتي :

الأسباب

الأسباب جمع سبب وهو في اللغة الحبل . وعند العروضيين عبارة عن حرفين . فإن كانا متحركين فهو السبب الثقيل كقولك «لِمَ، غَدُ» وإن كان الأول متحركاً والثاني ساكناً فهو السبب الخفيف كقولك «قَبْ، لِي» وسموه سبباً لتنزيلهم إياه من بيت الشعر بمنزلة الحبل من الخيمة^(١) أي بيت الشعر .

الأوتاد

جمع وتد ككتف وهو في اللغة ما رُزَّ في الأرض أو الحائط من خشب . وعند أهل العروض عبارة عن ثلاثة أحرف فإن كان اثنان منهما متحركين والثالث ساكناً فهو الوند المجموع كقولك «نعم، غزا» وإن كان الثاني ساكناً بين متحركين فهو الوند المفروق كقولك «مات، نصر» وسموه وتداً لتنزيلهم إياه من بيت الشعر بمنزلة الوند من الخيمة وهي بيت الشعر .

الفواصل

جمع فاصلة وهي عند أهل العروض ثلاثة أو أربعة^(٢) متحركات يليها ساكن .

(١) في مختار الصحاح «الخيمة : بيت بنته العرب من عيدان الشجر والجمع خيمات وخيم . . .» (م . ج . ٢) .

(٢) في الأصل ثلاث أو أربع .

فإن كان الساكن بعد ثلاثة متحركات فهي الفاصلة الصغرى كقولك سكنوا مدناً وإن كان بعد أربعة متحركات فهي الفاصلة الكبرى كقولك «قَتَلَهُمْ، مَلَكُنَا».

واعلم أن الفاصلة الصغرى ليست إلا تركيب سببين ثقيل وخفيف نحو «ضَرَبَتْ» والفاصلة الكبرى هي عبارة عن سبب ثقيل مع وتد مجموع نحو «ضَرَبْنَا» وقد جمع بعضهم الأسباب والأوتاد والفواصل في جملة واحدة تسهيلاً لاستظهارها وهي (لم أرَ على ظهر جبل سمكة) «لم» سبب خفيف «أَر» سبب ثقيل «على» وتد مجموع «ظهر» وتد مفروق «جبلن» فاصلة هكذا يكتب تنوينه نوناً ساكنة لأن العبرة في التقطيع للفظ والتنوين وإن كان غير مكتوب في الخط إلا أنه ملفوظ وسيأتيك بيان ذلك. «سمكتن» فاصلة كبرى.

التفاعيل

تولد من ائتلاف الأسباب مع الأوتاد والفواصل ثمانية أجزاء تسمى التفاعيل^(١) وتسمى أجزاء البيت أيضاً. وهي قَعُولُنْ، مَفَاعِيلُنْ، مُفَاعِلَتُنْ، فَاعِلُنْ، فَاعِلَاتُنْ، مُتَفَاعِلُنْ^(٢)، مُسْتَفْعِلُنْ، مَفْعُولَات^(٣). وهذه التفاعيل يطرأ عليها بعض تغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك أو غير ذلك كما سيأتي بيانه.

تنبيه: اعلم أن تقطيع الأجزاء في العروض يتبع اللفظ لا الكتابة. وعليه فلا تكون همزة الوصل حرفاً لسقوطها في اللفظ ويعتبر التنوين حرفاً ساكناً فيكتب هكذا (جَبَلُنْ) وتعتبر المدة والشدة حرفين فتكتب هكذا (فَرَزَ). (أَمَنْ).

البيت وأقسامه

البيت كلام يتألف من أجزاء هي التفاعيل وينتهي بقافية كقول المتنبي:
وإذا أنتك مدمنتي من ناقص فهي الشهادة لي بأنني كامل

(١) تقدم ذكر «التفاعيل» في الكلام على «بيت الشعر» بأخصر من هذا (م. ج. ١).

(٢) وردت في المخطوطة مفاعل.

(٣) اتفق أكثر العروضيين على أن التفاعيل عشرة، فيضيفون إلى ما ذكر المؤلف (فاع لاتن، مسجع لن) لأنها من حيث التقطيع تختلفان عن (فاعلاتن، مستعلن) والعبرة في هذا العلم للمقاطع والتقطيع. أما المؤلف فنظر إلى الحروف التي تألفت منها الأوزان. (ك. أ. ١).

فهذا البيت يتألف من (متفاعِل)^(١) ست مرات وتسمى أجزائه وينتهي بقافية وهي (كامل).

والبيت كله مؤلف من قسمين يعرفان بالشطرين أو المصراعين، وسميا بالشطرين لأن شطر الشيء نصفه وكل واحد منهما نصف البيت. وسميا بالمصراعين لأنهما كمصراعي الباب اللذين يكون أحدهما إلى اليمين والآخر إلى اليسار ويسمى الأول من هذين الشطرين أو المصراعين صدرأ والثاني عجزأ. وآخر جزء من الصدر يسمى عروضاً كما أن آخر جزء من العجز يسمى ضرباً. ففي قول الشاعر^(٢) مثلاً:

أقبل على النفس واستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان
يكون العروض (فضائلها) والضرب (إنسان)^(٣). وكأنهم سمو الجزء الأخير من الصدر عروضاً أخذاً من العروض بمعنى الناحية لأنه ناحية البيت. أو أخذاً من العروض بمعنى الطريق في عرض الجبل أي في وسطه لأنه وسط البيت. أما تسمية الجزء الأخير من العجز بالضرب فكأنهم أخذوه من قولهم ضرب الخيمة إذا نصبها إذ بالجزء الأخير يتم البيت فتكون به خيمة الشعر مضروبة. فأقسام البيت أربعة هي الصدر والعجز والعروض والضرب. والقسمان الأولان يقال لهما الشطران أو المصراعان. فأخر الصدر هو العروض كما أن آخر العجز هو الضرب^(٤) ويقال للضرب القافية أيضاً. وستكلم عن القافية فيما يأتي.

البيت القام وغير القام

والبيت قد يكون تاماً وهو ما استوفى كل أجزائه. وقد يكون غير تام وهو ما سقط منه بعض أجزائه. وهذا ثلاثة أقسام: الأول (المجزوء) وهو ما حذف منه

(١) الأولى أن ترسم بالنون هكذا (مفاعِلن) لأن التنوين كما ذكر يرسم نوناً في الخط. (ك. أ).

(٢) البيت لأبي الفتح البستي المتوفى سنة ٤١٠ هـ. (عبد الحميد الرشودي).

(٣) أرجع إلى قول المؤلف في بيان فائدة هذا الفن - مستشهداً:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه مصالب لكن ضربه حفرة القبر (م. ج.).

(٤) وما هذا العروض والضرب من تغايل البيت يسمى حشواً. (ك. أ.).

جزء واحد من أحد شطريه في آخرهما. والثاني (المشطور) وهو ما حذف ثاني شطريه بتمامه. والثالث (المنهوك) وهو ما حذف ثلثا شطريه. وسنتكلم عن^(١) هذه الأقسام الثلاثة في مواضعها.

البحر

البحر عند العروضيين وزن خاص يجري الناظم على مثاله في قول الشعر. وكأنهم عندما سموا كل واحد من هذه الأوزان الشعرية بحراً أخذوا هذه التسمية من قولهم (بحر الأرض بحراً) إذا شقها لأن كل وزن منها طريقة للشعر يشق بها الشاعر الكلام شقاً. أو كأنهم أخذوه من قولهم (استبحر الشاعر) إذا اتسع له القول فإن كل واحد من هذه الأوزان يتسع فيه للشاعر قول الشعر.

والبحور الشعرية ستة عشر بحراً. وضع الخليل منها أصول خمسة عشر بحراً^(٢). وزاد عليها الأخفش بحراً آخر سماه المتدارك. وها نحن نذكر لك مجملأ أسماء هذه البحور مع بيان تفاعيلها وأوزانها المستعملة التي نظمها صفي الدين الحلبي تسهيلاً لحفظها. ثم نتكلم عنها واحداً فواحداً بالتفصيل.

البحر الأول: الطويل

طويل له دون البحور فضائل فَمَوْلُنْ مَفَاعِلُنْ فَمَوْلُنْ مَفَاعِلْ

الثاني: المديد

لمديد الشعر عندي صفاتٌ فاعِلانْ فاعِلانْ فاعِلانْ فاعِلانْ

الثالث: البسيط

إن البسيط لديه ببسط الأملُ مُنْتَفِعِلُنْ فاعِلانْ مُنْتَفِعِلُنْ فاعِلْ

(١) المعروف «على». (م. ج. ١).

(٢) في مختار الصحاح «العروض: ميزان الشعر لأنها يعارض بها وهي مؤنثة ولا تجمع لأنها اسم جنس. والعروض أيضاً اسم الجزء الذي في آخر النصف الأول من البيت ويجمع على أعاريض على غير قياس كأنهم جمعوا «عريضاً». (م. ج. ١).

الرابع: الوافر

بحور الشعر وافرها جميل مفاعِلَتُنْ مفاعِلَتُنْ فَعُولُ

الخامس: الكامل

كامل الجمال من البحور الكامل متفاعِلُنْ متفاعِلُنْ متفاعِلُ

السادس: الهزج

على الأمزاج تسهيلُ مفاعِلُنْ مفاعِلُ

السابع: الرجز

في أبهر الأرجاز بحر يسهل متفعِلُنْ متفعِلُنْ مُنتَفِعِلُ

الثامن: الرمل

رمل الأبحر ترويه الثقات فاعِلَاتُنْ فاعِلَاتُ

التاسع: السريع

بحر سريع ماله ساحلُ مُنتَفِعِلُنْ مُنتَفِعِلُنْ فاعِلُ

العاشر: المنسرح

منسرح فيه يضرب المثلُ مُنتَفِعِلُنْ مفعولاتُ مفتعلُ

الحادي عشر: الخفيف

يا خفيفاً خفت به الحركات فاعِلَاتُنْ مستفعِلُنْ فاعِلَاتُ

الثاني عشر: المضارع

نمذ المضارعات مفاعِلُ فاعِلَاتُ

الثالث عشر: المقتضب

اقتضب كما سألوا فاعِلَاتُ مفتعلُ

الرابع عشر: المجتث

إِنْ جُثَّتِ الْحَرَكَاتُ مُسْتَفْمِلْنَ فَاعِلَاتُ

الخامس عشر: المتقارب

عَنِ الْمُتَقَارِبِ قَالَ الْخَلِيلُ فَعْمُولُنْ فَعْمُولُنْ فَعْمُولُ

السادس عشر: المقدارك ويسمى المحدث

حَرَكَاتِ الْمَحْدَثِ تَنْتَقِلُ فَعِلُنْ فَعْمَلُنْ فَعْمَلُنْ فَعِلُ

(تنبيه)

اعلم أنهم لم يقصدوا حصر أوزان الشعر العربي في هذه البحور الستة عشر، وإنما هم نظروا فيما بلغهم من أوزان الشعر العربي فوجدوا الخليل خمسة عشر وزناً. ثم جاء الأخفش فوجد وزناً آخر فالحقه بها فصارت ستة عشر وزناً. ويجوز أن يأتي آخر فيجد أو يوجد لنا وزناً آخر غير هذه الأوزان. وعليه فلا مانع للشعراء اليوم أن يأتونا بأوزان جديدة خارجة عن هذه الأوزان وأما حصر أوزان الشعر في هذه البحور الستة عشر كما يقوله الجامدون على القديم فليس بصحيح ولا معقول إذ لا ريب أن الشعر لم تكن الحاجة فيه إلى الوزن إلا من أجل اقتترانه بالغناء. وإذا كانت ألحان الغناء وأنغامه غير محدودة لزم أن تكون أوزان الشعر أيضاً غير محدودة وإلا فنحن إذا حصرنا أوزان الشعر في ستة عشر وزناً كان معنى ذلك أننا لا نستعمل من الغناء إلا جزءاً محدوداً لا نخرج منه ولا نحيد عنه، بل نبقي محرومين مما سواه إلى الأبد. وليس هذا إلا قتلاً للشعور النفسي بحصره في مجال ضيق ومنعه من التطور والتقدم في متسع الانفعالات النفسانية الراقية الحساسة.

والدليل التاريخي على أن أوزان الشعر لا تنحصر فيما صنفه الخليل من الأوزان الستة عشر ما حدث بعد ذلك في عهد الدولة العباسية من الأوزان الخارجة عن أوزان الخليل. كوزن الدويت المسمى عندهم ببحر السلسلة وكأوزان بعض الموشحات والنوع المسمى منها بالمستزاد وكأوزان الشعر المسمى بالمواليا والكان وكان والقوما. وكأوزان الزجل من الشعر العامي. فهذه الأوزان كلها غير أوزان

الخليل . وقد استعملها العرب بعد اتساع ملكهم وتبسطهم في الحضارة وضربهم من العلوم والفنون بالسهم الأوفر .

أما نحن اليوم فخامدون جامدون في جميع أمورنا الدينية والدنيوية . ولذا ترانا ننكر من وزن الشعر إلا ما جاءنا به الخليل . ومعنى ذلك أننا لا نتغنى إلا بغناء الأولين . فكان التجدد عندنا شيء مكروه أو معيب فهو لا يكون إلا من قلة الأدب والحياء حتى في الطرب والغناء فسبحان واهب العقول ومعميها بالجمود والخمول . وستكلم فيما بعد عما^(١) حدث في عهد الدولة العباسية من الأوزان المذكورة آنفاً .

التقطيع

تقدم أن الأجزاء أعني التفاعيل التي يتألف منها البيت مؤلفة من الأسباب والأوتاد والفواصل . وهذه تسمى أصول علم العروض . وهي مؤلفة من حروف التقطيع التي يجمعها قولهم (لمعت سيوفنا) وسميت بحروف التقطيع لأن البيت إذا أريد تقطيعه عرض على الأصول المؤلفة منها . وعليه فالتقطيع هو عرض البيت على الأصول ليُتميز صحيحه من فاسده كقول المتنبي مثلاً:

وإذا حصلت من السلاح على البكا فحشاك رعت به وخدك تقرر
إن قياس هذا البيت (متفاعِلن) ست مرات لأنه من بحر الكامل فيكون تقطيعه هكذا:

«وإذا حصل» متفاعِلن «ت منس سلا» متفاعِلن «ح عَلْ لبكا» متفاعِلن «فحشاك رُعًا» متفاعِلن «ت بهي وخد» متفاعِلن «دك تقررعو» متفاعِلن .

(١) المعروف «على» . (م . ج .) .

ما يلحق الأجزاء أي التفاعيل من التغيير

ذكرنا فيما تقدم أن التفاعيل يطرا عليها بعض التغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك إلى غير ذلك . واعلم أن هذه التغييرات كلها تنقسم إلى قسمين : أحدهما يسمى بالزحاف والآخر بالعلة .

الزحاف

هو تغيير يلحق بأسباب الأجزاء في حشو البيت غير لازم لها على الغالب . أي أنه يقع في سبب^(١) دون آخر . وهو نوعان : زحاف منفرد وزحاف مزدوج .

الزحاف المنفرد

هو الذي يدخل في سبب واحد من الأجزاء . وأنواعه ثمانية :

١ - الخبن : وهو حذف الثاني الساكن كحذف الألف من (فاعِلن) فتصير (فَعِلُنْ) .

٢ - الوقص : وهو حذف الثاني المتحرك كحذف التاء من (متفاعِلن) فتصير (مُفَاعِلُنْ) ثم تنقل إلى (مَفَاعِلُنْ) .

٣ - الإضممار : وهو تسكين الثاني المتحرك كتسكين العين من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعْلُنْ) وتنقل إلى (فِغْلُنْ) .

٤ - الطي : وهو حذف الرابع الساكن كحذف النون من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعِلْ) .

(١) ويتناول الحرف الثاني منه . (ك . ا) .

٥ - القبض: وهو حذف الخامس الساكن كحذف النون من (قَعُولُنْ) فتصير (قَعُولُ).

٦ - العقل: وهو حذف الخامس المتحرك كحذف اللام من (مفاعلتن) فتصير (مفاعَلُنْ) وتنقل إلى (مفاعِلُنْ).

٧ - العصب: وهو تسكين الخامس المتحرك كتسكين اللام من (مفاعَلَتُنْ) فتصير (مُفاعِلَتُنْ) ثم تنقل إلى (مُفاعِلُنْ).

٨ - الكف: وهو حذف السابع الساكن كحذف النون من (مفاعِلن) فتصير (مفاعِلُ).

فیفهم من هذا أن الزحاف المنفرد يكون بأحد أمرين: الحذف والتسكين. وإن ما كان منه في الحرف الثاني ثلاثة أنواع: الخبن والرقص والإضمار. وما كان في الحرف الرابع نوع واحد وهو الطي. وما كان في الخامس ثلاثة أنواع أيضاً: القبض والعقل والعصب. وما كان في الحرف السابع نوع واحد وهو الكف. وسيأتيك إيضاح ذلك وأمثله عند الكلام على جوازات كل بحر من البحور. وقد نظم بعضهم هذه الأنواع الثمانية من الزحاف المنفرد تسهلاً لحفظها:

من التفاعيل حرفاً ثانياً سكنا	الخبن عند المعروضيين حذفهم
فحذفه عندهم بالوقص قد زكنا	وإن حوى ذلك الثاني تحركه
فقد أصاروه بالإضمار مقترنا	وإن همو سکنوا الثاني وما حذفوا
سموه بالطي لما عرفوه لنا	وحذفهم رابعاً حل السكون به
محذوفهم بسكون كان مرتبنا	وحذفهم خامساً قبضاً دهمه إذا
فحذفه العقل يدهى عند من فطنا	وإن يكن بسكون غير منتصف
والكف حذف لحرف سابع سكنا	والعصب نسكين حرف خامس أبداً

الزحاف المزدوج

هو اجتماع زحافين من المنفرد في جزء واحد من أجزاء البيت وهو أربعة أنواع:

- ١ - الخبل : وهو اجتماع الخبن والطبي في (مفعولن) فيحذف منها الثاني الساكن والرابع الساكن فتصير (فَعْلُنْ) ثم تنقل إلى (فَعِلُنْ)^(١).
 - ٢ - الخزل : وهو اجتماع الإضممار والطبي في (متفاعلن) فيسكن الثاني المتحرك ويحذف الرابع الساكن. فتصير (مُتَفَعِلُنْ) ثم تنقل إلى (مُفْتَعِلُنْ).
 - ٣ - الشكل : وهو اجتماع الخبن والكف في (فاعلاتن) فيحذف الثاني الساكن والسابع الساكن فتصير (فَعِلَاتْ).
 - ٤ - النقص : وهو اجتماع العصب والكف في (مُفاعِلْتُنْ) فيسكن منها الخامس المتحرك ويحذف السابع الساكن فتصير (مُفاعِلْتُ) ثم تنقل إلى (مفاعيلُ)^(٢).
- وقد جمع الخليل الزحاف المزدوج في بيتين إذ قال :
- | | |
|-------------------------|---------------------------|
| الخبن والطبي هو المخبول | والضمير والطبي هو المخزول |
| والعصب والكف هو المنقوص | والخبن والكف هو المشكول |

(١) لا يدخل الخبل إلا تفعيلين هما : (مستفعِلُنْ) تحذف سببها وناؤها فتصير (مُتَعِلُنْ) وتحول إلى (فَعْلُنْ).
 و(مفعولاتُ) تحذف فالها ورواها فتصير (مُفَعَلَاتُ) وتحول إلى (فَعِلَاتُ).

(٢) ولا يدخل النقص غير هذه الضعيلة.

القسم الثاني من التغييرات اللاحقة للأجزاء

العلة

هي تغيير يشترك بين الأوتاد والأسباب لا يقع إلا في الأعارض والضروب لازماً لها. أي أنه إذا لحق بعروض أو ضرب من أول بيت في القصيدة وجب استعماله في سائر أبياتها.

فالفرق بين الزحاف والعلة يكون من ثلاثة أوجه:

الأول - أن الزحاف يكون في الأسباب دون غيرها. بخلاف العلة فإنها تشترك بين الأوتاد والأسباب.

الثاني - أن الزحاف يقع في حشو البيت بخلاف العلة فإنها لا تقع إلا في الأعارض والضروب.

الثالث - أن الزحاف غير لازم بخلاف العلة فإنها إذا لحقت بعروض أو ضرب وجب التزامها واستعمالها في سائر أبياتها.

أنواع العلة

العلة نوعان: أحدهما يكون بالزيادة، والآخر بالنقص^(١).

(١) وتسمى العلة بالحذف أيضاً. (ك. أ.).

العلة بالزيادة

العلة التي تكون بالزيادة ثلاثة أقسام:

- ١ - الترفيل: وهو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع كزيادة (ثُن) على (عِلن) من (مستفعِلن) فتصير (مستفعِلْتُن) ثم تنقل إلى (مستفعِلاتُن).
- ٢ - التذييل: وهو زيادة حرف ساكن على الوند المجموع كزيادة نون ساكنة على (عِلُن) من (مستفعِلن) فتصير (مستفعِلْتُن) ثم تنقل إلى (مستفعِلان).
- ٣ - التسبيغ: وهو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف كزيادة نون ساكنة على (ثُن) من (مفاعِلْتُن) فتصير (مفاعِلْتُن) ثم تنقل إلى (مفاعِلتان)^(١).

العلة بالنقص

أما العلة التي تكون بالنقص فهي تسعة أقسام:

- ١ - الحذف: وهو إسقاط السبب الخفيف^(٢). كما إذا أسقطنا (لُن) من (مفاعِلُن) فتصير (مفاعي) ثم تنقل إلى (فَعولُن).
- ٢ - القطف: وهو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان الحرف الذي قبله. كما إذا أسقطنا (ثُن) من (مفاعِلْتُن) وأسكنا حرف اللام قبلها فتصير (مُفاعِل) ثم تنقل إلى (فَعولُن)^(٣).
- ٣ - القصر: وهو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. كما إذا أسقطنا نون (لُن) من (مفاعِلُن) وأسكنا لامها فتصير (مُفاعِل).
- ٤ - القطع: وهو حذف آخر الوند المجموع وإسكان ثانيه كما إذا حذفنا نون (عِلُن) من (فاعِلُن) وأسكنا لامها فتصير (فاعِل) ثم تنقل إلى (فِغْلُن).
- ٥ - التشغيث^(٤): وهو حذف أول أو ثاني الوند المجموع كما إذا حذفنا عين

(١) لا يدخل السبغ من التفاعيل إلا (فاعِلاتُن) فتحول إلى (فاعِلاتان). (ك. أ).

(٢) من آخر التفعيلة فقط. (ك. أ).

(٣) اجتماع الحذف مع العصب من أنواع الزحاف. (ك. أ).

(٤) هذا القسم ليس من العلل الأصلية بل هو من العلل التي تجري مجرى الزحاف، وتأخذ صفته في عدم لزوم أي أنها إذا عرضت للشاعر جاز له تركها والرجوع إلى الأصل. (ك. أ).

(عِلُنْ) من (فاعِلُنْ) فتصير (فَالُنْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ). أو كما إذا حذفنا لام (عِلُنْ) من (فاعِلُنْ) فتصير (فاعِئِنْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ).

٦ - الحذف: وهو حذف الوند المجموع برمته كما إذا حذفنا (عِلُنْ) من (مستفعلن) فتصير (مستف) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ).

٧ - الصلصم: وهو حذف الوند المفروق برمته كما إذا حذفنا (لاث) من (مفعولات) فتصير (مفعو) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ).

٨ - الكشف: وهو حذف آخر الوند المفروق. كما إذا حذفنا تاء (لات) من (مفعولات) فتصير (مفعولا) وتنقل إلى (مفعولن)^(١).

٩ - الوقف: وهو تسكين آخر الوند المفروق كما إذا سكنا تاء (لات) من (مفعولات). فتصير (مفعولات). وقد يجتمع الحذف والقطع معاً فيسمى ذلك البتر كما إذا أسقطنا (ثِنْ) وهو السبب الخفيف من (فاعلاثِنْ) ثم حذفنا آخر الوند المجموع وهو الألف من (عِلا) وسكنا ثانيه وهو اللام فتصير (فاعِلْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ)^(٢).

العلل الجارية مجرى الزحاف

وهناك تغييرات أخرى هي بالنظر إلى أنها تلحق بالأوتاد علل. ولكنها كالزحاف بالنظر إلى كونها غير لازمة لها أي تقع في جزء دون آخر. بخلاف العلل السابقة التي قلنا بأنها يجب التزامها في جميع أبيات القصيدة. وهذه أعني العلل التي تجري مجرى الزحاف ثمان:

١ - الخرم: وهو حذف أول الوند المجموع من أول بيت كحذف الفاء من (فعلون) فتصير (عُولُنْ) وتنقل إلى (فِعْلُنْ) وإذا لم يلحق به تغيير آخر يسمى الجزء أثلماً^(٣).

(١) الأولى أن تقول: حذف الحرف السابع المتحرك. لأن هذا أدل. (ك. أ.).

(٢) لم يذكر المؤلف من هذه الأقسام (البتر) ويبدو أنه قد وضع التثمين موضعه. والبتر هو الجمع بين الحذف والقطع. فمثلاً في (فعلون) تحذف (لن) وهو الحذف ثم تحذف الواو وتسكن العين فتكون (فغ). (ك. أ.).

(٣) ولا يقع إلا في التفاعيل المبدوءة بوند مجموع وهي (فعلون، مفاعيلن، مفاعلتن). (ك. أ.).

٢ - الشرم: وهو مركب من الخرم والقبض كما إذا حذف الفاء والنون من (فعلون) فتصير (عُولُ) ثم تنقل (فِغْلُ).

٣ - الشتر: وهو مثل الشرم أي مركب من الخرم والقبض إلا أنه في (مفاعيلن) تحذف منها الميم وذلك هو الخرم وتحذف منها الياء وذلك هو القبض فتصير (فاعِلن).

٤ - الخَرَب: وهو مركب من الخرم والكف كحذف الميم من (مفاعيلن) وهو الخرم. ثم حذف النون من آخرها وهو الكف فتصير (فاعِيلُ) ثم تنقل إلى (مفعُولُ).

٥ - العَصَب: وهو كالخرم أي حذف أول الوند المجموع إلا أنه في (مفاعلتن) فتصير (فاعلتن) ثم تنقل إلى (مفتعلن).

٦ - القصم: وهو مركب من الخرم والعصب كحذف الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم تسكين اللام التي هي الخامس المتحرك منها وهو العصب فتصير (فاعَلْتن) ثم تنقل إلى (مفعولن).

٧ - الجسم: وهو مركب من الخرم والعقل. وتقدم أن العقل هو حذف الخامس المتحرك. كما إذا حذفت الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم حذفت اللام منها وهو العقل فتصير (فاعتن) وتنقل إلى (فاعلن).

٨ - العقص: وهو مركب من الخرم والنقص وقد تقدم أن النقص هو اجتماع العصب والكف اللذين هما تسكين الخامس المتحرك وحذف السابع الساكن. فالعقص إذن هو أن تحذف الميم من (مفاعلتن) وهذا هو الخرم. ثم تسكن اللام وتحذف النون من آخرها وهذان هما العصب والكف. فتصير (فاعَلْتُ) وتنقل إلى (مفعُولُ). هذا، وقد قال ابن عبد ربه في العقد الفريد: اعلم أن الخرم لا يدخل إلا في كل جزء أوله وند. وذلك ثلاثة أجزاء: فعولن، مفاعلتن، مفاعيلن. وهو سقوط حركة أول الجزء. وإنما منعه أن يدخل في السبب أنك لو أسقطت من السبب حركة بقي ساكن ولا يبدأ بساكن أبداً. ولا يدخل الخرم إلا في أول البيت فإن لم يكن في أوله سمي ثلماً.

واليك ثمانية جداول تتضمن التغييرات اللاحقة بكل جزء من الأجزاء الثمانية.

فَعُولُن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	فَعُولُ	...
القصر	فَعُول	...
الخرم	عَوْلُن	فَعْلُن
الثرم	عَوْلُ	فَعْلُ
الحذف	فَعْر	فَعْلُ

مفاعيلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	مفاعِلُن	...
الكف	مفاعيلُ	...
الحذف	مفاعي	فَعْوُن
الخرم	فاعِلُن	مفعولُن
الشر	فاعِلُن	...
الخرّب	فاعيلُ	مفعولُ
القصر	مفاعيلُ	...

مفاعلتن

العصب	مفاعلتُن	مفاعيلن
العقل	مفاعَتُن	مفاعِلُن
النقص	مفاعِلْتُ	مفاعيلُ
القطف	مُفاعِلُ	فَعْوُن
العصب	فاعِلَتُن	مفتعلُن
القسم	فاعِلَتُن	مفعولُن
الجمَم	فاعَتُن	فاعِلُن
المقص	فاعِلْتُ	مفعولُ

فاعلاتُنْ

تغيراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبث	فَعْلَاتُنْ	...
الكف	فاعلاتُ	...
الشكل	فَعْلَاتُ	...
التسيب	فاعلاتُنْ	فاعلاتان
الحذف	فاعِلا	فاعِلن
القصر	فاعِلاتُ	فاعِلانْ
التشعيت	فاعاتُنْ أو فالاتُنْ ^(١)	مفعولن
البت	فاعِلْ	فِعْلُنْ

فاعِلنْ

تغيراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبث	فَعْلُنْ	...
القطع	فاعِلْ	فِعْلُنْ
التذيل	فاعِلننْ	فاعِلانْ
الترفيل	فاعِلُتُنْ	فاعِلاتنْ
التشعيت	فالنْ أو فاعِنْ ^(٢)	فِعْلُنْ

مستفعلنْ

تغيراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبث	مُتَفَعْلُنْ	مفاعِلُنْ
الطى	مستعْلُنْ	مفتِعِلُنْ
الخَبَلْ	مُتَعْلُنْ	فَعِلَتُنْ

(١) وردت في الأصل فَعْلَاتُنْ.

(٢) وردت في الأصل فَعْلُنْ.

التذييل	مستفعلن	مستفعلن
القطع	مستفعل	مفعولن
الكف	مستفعل	...
الشكل	مُتَفَعِّل	مفاعِل
القصر	مستفعلن	مفعولن

متفاعِلُن^(١)

تغيراته	ما يصير إليه	ما يتقل إليه	
الوقص	مفاعِلن	...	وهو شاذ
الاضمار	متفاعِلن	مستفعلن	وهو كثير
الخزل	متفعلن	مفتعلن	وهو شاذ
القطع	متفاعِل	فعلاتن	يكون في القافية
التشعيب	متفالن	فعلاتن	وهو كالقطع ويكون في القافية
الإضمار والقطع	متفاعِل	مفعولن	ويكون في القافية
الحذف والاضمار	متفا	فعلن	
الحذف	متفا	فعلن	
التذييل	متفاعِلن	متفاعِلان	في القافية
الترفيل	متفاعِلتن	متفاعِلاتن	في القافية

(١) لم يرد في مخطوطة المؤلف ذكر للتغيرات التي تحدث لهذه التفعيلة بل وضع مكانها تكرار لتغيرات (مفاعِلتن) وهو سهو من المؤلف - رحمه الله - وقد أشار علينا الأستاذ الفاضل إبراهيم الوائلي بوضع التغيرات التي تطرأ على هذه التفعيلة والتي لم يكن للمؤلف مندوحة من وضعها لولا السهو الذي وقع فيه (راجع مخطوطة المؤلف في خزانة المجمع العلمي العراقي تحت رقم ٢١٥ / م).

مفعولات

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخين	مَعُولَات	فَعُولَات
الطي	مَفْعَلَات	فَاعِلَات
الصلم	مفعو	فِغْلُن
الكشف	مفعولا	مفعولُن
الخبيل	مَعْلَات	فَعِلَات
الوقف	مفعولات	مفعولان

الجوازات الشعرية

لما كان الشاعر مقيداً من جهة اللفظ بالوزن والتقفية أجيز له في تلك الجهة أمور غير مجازة لغيره. فهو يستعملها عند الاضطرار إليها وقيل عند الاختيار أيضاً على اختلاف في معنى الضرورة الشعرية. فيكون الشاعر على ما يقوله الناس اليوم بمنزلة من أعطي «امتيازاً» في هذه التجوزات الشعرية التي لا يعاب إذا استعملها في شعره. ولكنها من هذه الجهة ليست كلها بمنزلة واحدة. بل منها ما هو حسن مانوس ومنها ما هو قبيح غير مانوس كما سنشير إليه في موضعه. واليك بيانها:

منها صرف ما لا ينصرف. وهذا كثير الوقوع مانوس. حتى إنه وقع في القرآن. وذلك على إحدى القراءات في قوله تعالى: ﴿يطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا، قوارير من فضة قدروها تقديراً﴾ وذهب بعضهم إلى أن التنوين في هذه الآية بدل من ألف الإطلاق وليس هو بتنوين الصرف. ومن أمثلة وقوعه في الشعر قوله وقد صرف أندلس:

مما يزهدني في أرض أندلس تلقيب معتصم فيها ومعتد
القباب مملكة في غير موضعها كالهـر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

أما منع المنصرف من الصرف فجاز أيضاً في الشعر إلا أنه غير مانوس كقول مقري الوحش في زهرته وقد منع (جامع) من الصرف:

والرؤض جامع والأزاهر بسطه وقنادل الأتراج لاحت في القند
وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي حذف الياء من قناديل جمع قنديل^(١).

ومنها قصر الممدود ومد المقصور. إلا أن الثاني غير مأنوس كقول أبي تمام
في محمد بن خالد وقد قصر القضاء ومد الهدى:
ورث الندى وحوى النهى وبنى العلى وجللا الدجى ورمى القضاء بهداء
ومنها وصل همزة القطع وقطع همزة الوصل. مثال الأول قول الشاعر وقد
وصل همزة أم:

ومن يصنع المعروف مع غير أهله يلاقى الذي لاقى مجيرام عامر
وأم عامر كنية الضبع. ومثال الثاني قوله:

الا لا أرى إثنين أحسن شيمة على حدثان الدهر مني ومن جُمل
فقطعت همزة (اثنين) وهي همزة وصل.

ومنها تخفيف المشدّد. وهذا أكثر وقوعه في القوافي المقيدة المختومة بحرف
صحيح وقد يسوغ في غيرها كقول محمد بن البشير وقد خفف شدة (تجف):

لي بستان أنيق زاهر غديق تربته ليست تجف
ويلحق بهذا الباب تخفيف الهمزة كقول أمية بن أبي الصلت وقد خفف همزة
البارئ:

هو الله باري الخلق والخلق كلهم إماء له طوعاً جميعاً واعبد
ومنها تثقيل المخفف كقول الشاعر وقد شدّد الميم من (دم):

أهان دُمُكَ قَرْفًا^(٢) بعد عزته يا عمرو بنغيك اصراراً على الحمد
وتشديد الميم من دم هو اللغة الشائعة في كلام العامة اليوم.

ومنها تسكين المتحرك وتحريك الساكن. مثال الأول قول المتنبي وقد سکن
الضاد من قُضِب جمع قضيب:

(١) ومن «الأزاهر» لأنه جمع الجمع الذي هو «الأزهار». (م. ج.)

(٢) أي هدرأ. (م. ج.)

ومن بنوه زين آبائه كأنها النور على قُضبه
وهذا كثير في ضمير الغائب والغائبة . كقول الشاعر وقد سكن الهاء من هو :
فالدرد وهو أجلُّ شيء يقتنى ما حطَّ قيمته هوان الفائنص
ومنها تنوين العلم المنادى كقول الشاعر :

سلام الله يا مطرُ عليها وليس عليك يا مطر السلام
ومنها إشباع الحركة حتى يتولد منها حرف مد كقول امرئ القيس وقد أشبع
الكسرة بزيادة ياء في (انجلي) :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأفضل^(١)
وفيه ضرورة أخرى وهي جر الممنوع من الصرف بالكسرة في قوله (بأفضل).
والإشباع كثير في الضمائر كقول الشاعر وقد أشبع الكاف في (أخاك) فصيرها
(أخاكا) وفي (له) فصيرها (لهو) :

أخاك أخاك إن من لا أخأله كساع إلى الهيجا بغير سلاح
وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي قصره الممدود في قوله (كساع إلى
الهيجا) .

ومنها تحريك الميم من ضمير الجمع كقول أبي أذينة وقد حرك الميم في (هم)
و(مجدهم) :

هم أهلة غسان ومجدهم عال فإن حاولوا ملكاً فلا عجباً
ومنها كسر^(٢) آخر الكلمة إن كان ساكناً كقول عنتره وقد كسر الميم من
قدم) :

ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها فبيل الفوارس وبك عنتر أقدم
هذه^(٣) هي الأمور التي يجوز للشاعر أن يستعملها في شعره غير معيب . وقد

(١) الرواية المشهورة بأمثل (عبد الحميد الرشودي) .

(٢) هو في تحريك المضارع المجزوم أو الأمر المبني على السكون بالكسر ليجاري الروي . (ك . أ) .

(٣) أورد مؤلف ميزان الذهب منها تحريك الهاء الساكنة في «الزهر» وتحريك اللام في «الحلم» ، وليس ذلك
بصواب ، لأن «الزهر» المفتوح الهاء لغة مشهورة ولأن ضم اللام من «الحلم» قاعدة صرفية مقررة (م .

ورد في شعر العرب شيء كثير من الضرورات غير التي ذكرناها كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث وفك الإدغام وغير ذلك من الضرورات الواردة على سبيل الشذوذ فلا يليق بالشاعر أن يلتجئ إليها .

صور الأبحر

قد ذكرنا فيما تقدم صور الأبحر مجملة من نظم صفي الدين الحلبي ونريد هنا أن نتكلم عن كل واحد منها بالتفصيل فنقول :

إن هذه الأبحر الستة عشر تنقسم باعتبار أجزائها إلى ثلاثة أقسام : (الأول) ما يسمى بالأبحر الممتزجة . وهي الطويل والمديد والبسيط . وذلك لاختلاط جزء خماسي فيها كفعلون وفاعلن مع جزء سباعي كمستفعلن أو متفاعلن . و(الثاني) ما يسمى بالأبحر السباعية لأنها مركبة من أجزاء سباعية في أصل وضعها . وهي أحد عشر بحراً : الوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والسريع والمنسرح والخفيف والمضارع والمقتضب والمجتث . و(الثالث) ما يسمى بالأبحر الخماسية لاشتغالها على أجزاء خماسية . وهذا القسم بحران لا غير وهما : المتقارب والمتدارك .

الأبحر الممتزجة

الطويل

وزن هذا البحر (فعولن مفاعيلن) أربع مرات وله عروض واحدة مقبوضة أي محذوف منها الحرف الخامس الساكن (مفاعلن) وهذه العروض لها ثلاثة أضرب: الأول: تام (مفاعيلن). الثاني: مقبوض (مفاعلن). الثالث: محذوف أي أسقط منه السبب الخفيف فيصير (مفاعي) وينقل إلى (فعولن). وسنأتيك بأمثلة لها عند التقطيع^(١).

(تنبيهات)

الأول: قد قلنا فيما تقدم إن ما يطرأ على العروض من التغييرات يلزم في كل القصيدة. ولكن يجوز في مطلع القصيدة أي في أول بيت منها أن تبقى عروضه تامة (مفاعيلن) إذا كان الضرب تاماً. ويسمى ذلك عند العروضيين بالتصريع كقول أبي العتاهية:

نصبت لنا دون التفكير يا دنيا أمانتي يفنى العمر من قبل أن تغنى
فعروض هذا البيت تامة أي مفاعيلن. وقد قلنا إن عروض الطويل لا تكون إلا مقبوضة أي (مفاعلن) ولكن جعلت هنا تامة لأنه جعل التصريع في مطلع القصيدة. والتصريع هو جعل المصراعين متساويين متماثلين.

(١) ويجوز في بقية تقاعيل هذا البحر القبض في (فعولن) فيكون (فعولن) وفي مفاعيلن (مفاعلن) ويجوز الكف في (مفاعيلن) فيكون مفاعيل. (ك. أ.).

الثاني: اعلم أن الضروب واقعة تحت حكم العروض فإن أخذ الشاعر عروضاً فهو مخير بين ضروبها على شرط أن يلزم الضرب الذي اختاره.

الثالث: أن كثيراً من قصائد شعراء الجاهلية الواردة على هذا البحر يبتدئ مطلعها بـ(فعلُن) بدلاً من (فَعُولُن) أي يكون في أول جزء منه «خرم» وقد علمت أن الخرم هو حذف أول الوند المجموع من أول البيت كقول عترة:

لله عينا من رأى مثل مالك عقيمة قوم إن جرى فرسان
فتقطع أول هذا البيت هكذا: لللا = (فعلُن) ه عينا من = (مفاعيلن). ولو أن الشاعر قاله بالواو مثلاً هكذا: (ولله عينا من رأى... إلخ...) لما كان فيه خرم بل كان الجزء الأول منه (فعولن) ولكنه أسقط الواو أي حذف الحرف الأول من الوند المجموع في (فعولن) فصار (فعلن) وذلك هو الخرم ومن هذا القبيل قول الشاعر:

لا يحزن الله الأمير فلإنني لأخذ من حالته بنصيب
ففي الجزء الأول منه خرم^(١).

الرابع: اعلم أن التتوين لا يقع مطلقاً في آخر البيت وإنما تحسب فيه الحركة مشبعة فتقوم الضمة مقام الواو والفتحة مقام الألف والكسرة مقام الياء فيلزم أن تعتبر هذه الحركات المشبعة حروفاً في التقطيع.

جوازات البحر الطويل

يجوز في حشو الطويل القبض في (فعولن) وقد علمت أن القبض هو حذف الخامس الساكن فإذا حذفت النون من (فعولن) تصير (فعول). والقبض في حشو البيت من الطويل مستحسن. وإذا قبض ما قبل الضرب الثالث المحذوف فإن ذلك يلزم القصيدة كلها. ومن جوازات البحر الطويل الخرم في مطلع القصيدة وقد تقدم ذكر ذلك آنفاً.

(١) لا يكون الخرم إلا في التفاعيل المبدوءة بوند مجموع وهي فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن، ويجوز أن يقع منفرداً أو مجتمعاً مع علة أخرى. (ك. أ.).

تقطيع هذا البحر

١ - العروض المقبوضة (مفاعِلن) مع الضرب الأول (مفاعِلن)
غنى النفس ما يكفيك من سد خلّة فإن زاد شيئاً عاد ذاك الغنى فقرا
تقطيعه

غَنَنَف = فعولن . سما يكفي = مفاعِلن . كَمِنَ مَد = فعولن . دخلتن = مفاعِلن .
فإن زا = فعولن . دشين عا = مفاعِلن . ذَا كَلْ = فعولن . غنا فقرا = مفاعِلن .

٢ - العروض المقبوضة (مفاعِلن) مع الضرب الثاني (مفاعِلن):
ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود
تقطيعه

سَتَبَدِي = فعولن . لكل أيا = مفاعِلن . مُمَآكُنْ = فعولن . تجاهِلن = مفاعِلن .
ويأتِي = فعولن . كَبِلَ أخبا = مفاعِلن . رمن لم = فعولن . تزوودي = مفاعِلن .

٣ - العروض المقبوضة (مفاعِلن) مع الضرب الثالث (فعولن):
ولا خير فيمن لا يوطن نفسه على نائبات الدهر حين تنوب
تقطيعه

ولا خي = فعولن . ر في من لا = مفاعِلن . يُوْطِطُ = فعولن . تُتَفَسَّهُو =
مفاعِلن . على نا = فعولن . ثباتِدَدَة = مفاعِلن . وِ جِيْنْ = فعولن . (في هذا الجزء
قبض). تَنُوبُو = فعولن .

المديد

وزنه (فاعلاتن فاعِلن) أربع مرات . لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً أي مسقطاً منه
جزء فيصير هكذا:

فاعلاتن فاعِلن فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن فاعلاتن
وللمديد ثلاث أعاريض وأربعة أضرب^(١) .

(١) له ستة أضرب موزعة على الأعاريف . (ك. أ).

عروضه الأولى

تامة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب واحد مثلها (فاعلاتن) مثالها :

إنما الدنيا بلاء وكد واكتئاب قد يسوق اكتئابا

تقطيعه

انمىددن = فاعلاتن . يا بلا = فاعلن . ون وكددن = فاعلاتن . وكتتابن =

فاعلاتن . قد يسو = فاعلن . قكتتابا = فاعلاتن .

عروضه الثانية

مجزوءة محذوفة وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف . فتسقط (تن) من (فاعلاتن) فتصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن) . وهذه العروض لها ضربان^(١) : الأول محذوف منها (فاعلن) . والثاني : مقصور وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله فتسقط هنا النون من (تن) وتسكن التاء فتصير (فاعلاث) وتنقل إلى (فاعلان) فتكون هذه العروض الثانية مع الضرب الأول هكذا :

فاعلاتن فاعلن فاعلن فاعلاتن فاعلن فاعلن

وتكون مع الضرب الثاني هكذا :

فاعلاتن فاعلن فاعلن فاعلاتن فاعلن فاعلان

مثالها مع الضرب الأول قوله :

اعلموا أني لكم حافظ شاهدا ما كنت أو غائبا

تقطيعه

اعلموا أن = فاعلاتن . ني لكم = فاعلن . حافظن = فاعلن . شاهدن ما =

فاعلاتن . كنت أو = فاعلن . غائبا = فاعلن .

(١) لهذه العروض ضرب آخر وهو «الأبر» وذلك إذا اجتمع الحذف والقطع فتصير (فاعلاتن) فاعل كقوله :
إنما الدلفاء ياقوتة أخرجت من كيس دهمقان
وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فاعل) . (ك. أ.).

ومثالها مع الضرب الثاني قوله :

لا يفرّج امرءاً عيشه كل عيش صائر للزوال
تقطيعه

لا يفررن = فاعلاتن . نمرءٌ = فاعلن . عيشه = فاعلن . كللعيشن =
فاعلاتن . صائرن = فاعلن . لزوال = فاعلن .

عروضه الثالثة

مجزوءة مخبونة محذوفة . وقد علمت أن الخبن هو حذف الثاني الساكن
فيحذف من (فاعلاتن) الألف بعد الفاء فتصير (فَعِلَاتن) ثم يجري فيها الحذف وهو
إسقاط السبب الخفيف فتسقط (تُن) من (فَعِلَاتُن) فتصير (فَعِلَا) وتنقل إلى (فَعِلُن)
فتكون هذه العروض مخبونة محذوفة . ولهذه العروض ضرب واحد^(١) مثلها أي
مخبون محذوف (فَعِلُن) ومثال هذه العروض مع ضربها قوله :

للفتى عقل يمش به حيث تهدي ساقه قدمه
تقطيعه

للفتى عق = فاعلاتن . لُن يعي = فاعلن . شُبهى = فَعِلُن . حيث تهدي =
فاعلاتن . ساقه = فاعلن . قَدَمُه = فَعِلُن .

هذا ، وقد حكى للعروضين الثانية والثالثة ضرب آخر أبتَر (فَعِلُن) وهو نادر في
كليهما^(٢) . والبتر هو اجتماع الحذف والقطع .

جوازات البحر المديد

يجوز في (فاعلاتن) الخبن (فَعِلَاتن) حتى في العروض الأولى وضربها .
والكف (فاعِلَات) ويشترط أن لا يلتقي الخبن والكف معاً في الجزء الواحد .
ويجوز في (فاعلن) الخبن (فَعِلُن) .

(١) لهذه العروض ضربان الأول ما ذكره المؤلف والثاني أبتَر تصير فيه (فاعلاتن) إلى (فاعل) وتحول إلى
(فَعِلُن) بالكون كقوله :

رب نار بك أرمقها تقضم الهندي والغارا . (ك . ا)
وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فَعِلُن) .

(٢) قد ورد في شعر العرب كثير على هذا الوزن ولا أراه من النادر . (ك . ا) .

وزنه (مستفعِلن فاعِلن) أربع مرات. وللبسيط ثلاث أعاريض وستة أضرب :
 ١ - العروض الأولى تامة مخبونة (فَعِلُن) ولها ضربان مخبون مثلها (فَعِلُن) ومقطوع (فَعْلُن) بشرط أن يدخله الردف أي حرف لين قبل رويه .

مثالها مع الضرب الأول قوله :

لا تحقرنْ صغيراً في مخاصمة إن البعوضة تدمي مقلّة الأسد
 تقطيعه

لا تحقرن = مستفعِلن . نَصَغِي = فَعِلُن . (في هذا الجزء خبن) رَن في مخا =
 مستفعِلن . صَمَتْن = فَعِلُن . انقلبوا = مستفعِلن . ضَمَتْن = فَعِلُن . مي مُقَلَّتْل =
 مستفعِلن . أسدي = فَعِلُن .

مثالها مع الضرب الثاني قوله :

الخير أبقي وإن طال الزمان به والشر أخبث ما أوعيت من زاد
 تقطيعه

الخير أب = مستفعِلن . قا وإن = فاعِلن . طالزما = مستفعِلن . نُبهي = فَعِلُن .
 وششر أخ = مستفعِلن بشما = فَعِلُن . أوعيت من = مستفعِلن . زادي = فَعْلُن .

٢ - العروض الثانية: مجزوءة (مستفعِلن) ولها ثلاثة أضرب :

[أ] مذيل (مستفعِلان) . [ب] صحيح مثل العروض (مستفعِلن) . [ج] مقطوع (مفعولن) .
 مثالها مع الضرب الأول قوله :

ولت لبالي الصبا محمودة لو أنها رجعت تلك الليال
 تقطيعه

وللت لبأ = مستفعِلن . لصصبا = فاعِلن . محمودتن = مستفعِلن . لو أنها =
 مستفعِلن . رجعت = فَعِلُن . تلك لليال = مستفعِلان .

مثالها مع الضرب الثاني قوله :

ماذا وقوفي على رسم عفا مخلولن دارس مستمجم

تقطيعه

ماذا وقو = مستفعلن . في علا = فاعِلن . رسمن عفا = مستفعلن . مخلوقن = مستفعلن . دارسن = فاعِلن . مستعجمي = مستفعلن .

مثالها مع الضرب الثالث قوله :

ما فاز من لم يكن إحسانه قد عمّ كل الورى في الدنيا
تقطيعه

ما فاز من = مستفعلن . لم يكن = فاعِلن . إحسانه = مستفعلن . قد عمّ كل
= مستفعلن . للورا = فاعِلن . فِدْذُنْيا = مفعولن .

٣ - العروض الثالثة مجزوءة مقطوعة (مفعولن) لها ضرب واحد مثلها
(مفعولن).

إن امرأ مخلصاً تقواه مأمونة في الورى بلواه
تقطيعه

إنمرآن = مستفعلن . مخلصن = فاعِلن . تقواهو = مفعولن . مأمونتن =
مستفعلن . فِلْوْرا = فاعِلن . بلواهو = مفعولن .

(تنبيه)

اعلم أن المستعمل من هذا البحر هو العروض الأولى مع ضربها . أما
العروضان الأخريان فلا تستعملان إلا نادراً جداً . وإنما ذكرناهما على سبيل
المثال . وإلا فهما غير مستعملتين .

جوازاات البحر البسيط

يجوز في (مستفعلن) الخبن (مفاعِلن) وذلك حتى في الضرب المذيل . ويجوز
في الطي أيضاً (مفتعلن) لكنه مقبول في الشطر الأول فقط . ويجوز في (فاعِلن)
الخبن (فَعِلن)^(١) .

(١) يجوز في هذا البحر خبن (مفعولن) وهي التي تحول إليها (مستفعلن) في العروض الثالثة ، فيشأ منه وزن
سموه (مخلع البسيط) وقد أكثر منه الشعراء المتأخرون كقوله :

الأبجر السباعية

الوافر

وزنه (مفاعلتن) ست مرات ولكنه لا يستعمل تاماً بل مقطوفاً.

وقد علمت أن القطف هو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان ما قبله . فإذا أسقطنا (تن) من (مفاعلتن) ثم أسكنا اللام منها تصير (مفاعِلْ) وتنقل إلى (فعولن) . فيكون البحر الوافر هكذا .

مفاعلتن مفاعلتن فعولن مفاعلتن مفاعلتن فعولن
وللوافر عروضان وثلاثة أضرب :

١ - العروض الأولى : مقطوفة (فعولن) وضربها مثلها . مثالها قوله :

جراحات السنان لها النشام ولا يلثم ما جرح اللسان
تقطيعه

جراحاتس = مفاعيلن (في هذا الجزء عصب) . سَنَائِلْهَلْ = مفاعلتن . تَثَامُنْ =
فعولن . ولا يَلْتَا = مفاعِلن (عصب) مُمَا جَرَحَلْ = مفاعلتن . لَسَانُو = فعولن .

الذ من غفلة الرقيب

قد أقرح الدمع ما يليها
قال وأبصرت لي شبيهاً؟ (ك . أ) .

يدير في كفه مداماً
وكقول ديك الجن :

فلت له والجفون فرحى
ما لي في لوعتي شبيه

٢ - العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مفاعِلتن) لها ضربان:

ضرب مثلها مجزوء (مفاعِلتن) وضرب معصوب (مفاعِلن). مثالها مع الضرب الأول قوله:

هي الدنيا إذا كملت ونم سرورها خذلت
تقطيعه

هي دُنْيا = مفاعِلن (في هذا الجزء عصب) إذا كملت = مفاعِلتن. وتم مَسرو = مفاعِلتن. رها خذلت = مفاعِلتن.

مثالها مع الضرب الثاني:

أعاتبه وأمره فيفضبني ويعصيني
تقطيعه

أعاتبه = مفاعِلتن. وأمره = مفاعِلتن. فيفضبني = مفاعِلتن. ويعصيني = مفاعِلن.

جوازات هذا البحر

يجوز على الكثير عصب مفاعِلتن فتصير (مفاعِلن) ويجوز عصبها أيضاً قليلاً. وقد علمت أن العصب هو حذف أول الوند المجموع من (مفاعِلتن) فتصير (فاعِلتن) وتنقل إلى (مفتعلن). والعصب يدخلها حتى في العروض المجزوءة بشرط أن تبقى صحيحة على الأقل مرة واحدة لئلا يلتبس الوافر بالهزج. وإيضاح ذلك أن العروض المجزوءة يكون وزنها:

مفاعِلتن مفاعِلتن مفاعِلتن مفاعِلتن مفاعِلتن مفاعِلتن
فلذا دخلها العصب صارت (مفاعِلن) فتلتبس بالهزج الذي وزنه (مفاعِلن مفاعِلن) فيلزم أن تبقى مرة واحدة صحيحة ليزول هذا اللبس^(١).

(١) العصب في هذا البحر حسن وقد يدخل حشو البيت أيضاً كقوله:
إذا لم تستطع شيناً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع (ك. ا).

وزنه (متفاعِلن) ست مرات هكذا:

متفاعِلن متفاعِلن متفاعِلن متفاعِلن متفاعِلن متفاعِلن
وله ثلاث أعاريض وسبعة أضرب^(١):

١ - العروض الأولى صحيحة تامة (متفاعِلن) لها ثلاثة أضرب: الأول: صحيح تام مثلها (متفاعِلن). والثاني: مقطوع. والقطع هو حذف آخر الوند المجموع وإسكان ثانيه. والوند المجموع في (متفاعِلن) هو (عِلُنْ). فإذا حذفنا نونه وأسكنا لاه يصير (متفاعِلْ). وأما الضرب الثالث فأحذ مضمراً وقد علمت أن الحذف هو حذف الوند المجموع برمته، وأن الإضممار هو تسكين الثاني المتحرك فإذا حذفنا الوند المجموع وهو (عِلُنْ) من (متفاعِلن)، ثم أسكنا التاء من (مُتَقَا) يصير (مُتَقَا) ثم ينقل إلى (فُعِلُنْ) فهو الضرب الثالث الأحذ المضمراً.

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

إنسي لأجبن من فراق أحبني ونحس نفسي بالحمام فأشجع
تقطيعه

إنسي لأج = مستفعِلن (في هذا الجزء إضممار). بُئِنْ فرا = متفاعِلن. ق أحبيتي = متفاعِلن. ونحسُنْف = متفاعِلن. سي بلحما = مستفعِلن. مفأشجعو = متفاعِلن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني قوله:

إن الكواعب إن رأيتك طاوياً وصل الشباب طوين عنك وصلاً
تقطيعه

إنلکوا = مستفعِلن (فيه إضممار). عب إن رأي = متفاعِلن. نك طاوياً = مستفعِلن. وصل شبا = متفاعِلن. بطوينن = متفاعِلن. كوصلاً = متفاعِلْ.

(١) يستعمل هذا البحر تامةً ومجزوءاً. وله تسعة أضرب، وهو من أكثر الأوزان دوراناً في الشعر، وأكثر البحور ضرباً. (ك. أ.).

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث قوله :

لمن الديار برامتين فعاقل درست وغير رسمها القطر
تقطيعه

لمندديا = متفاعلن . رُ برامتي = متفاعلن . نفعقلين = متفاعلن . درست وغي =
متفاعلن . يررسمهل = متفاعلن . قطرو = فعلن .

٢ - العروض الثانية حذاء (فعلن) منقولة عن (مُتفا) ولها ضربان : الأول أخذ
مثلها . والثاني أخذ مضمّر (فعلن) .

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله :

وحلاوة الدنيا لجاملها ومرارة الدنيا لمن هفلا
تقطيعه

وحلاوتد = متفاعلن . دنيا لجا = مستفعلن (فيه إضمار) . هيلها = فعلن .
ومراتد = متفاعلن . دنيا لمن = مستفعلن . عَقَلا = فعلن .

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني قوله :

فكرت في الدنيا وجدتها فإذا جميع جديدها يبلى
تقطيعه

فككرتُفد = مستفعلن (فيه إضمار) . دنيا وجد = مستفعلن . دَئِها = فعلن . فإذا
جمي = متفاعلن . عجديدها = متفاعلن . يبلا = فعلن .

٣ - العروض الثالثة : مجزوءة صحيحة (متفاعلن) لها ضربان^(١) :

(١) لهذه العروض أربعة أضرب فبالإضافة إلى الضربين اللذين ذكرهما المؤلف قد يأتي مجزوءاً صحيحاً
كالعروض كقول أبي فراس :

يا سبدي أراكما لا تذكران أخاكما
وقول أبي العتاهية :

الناس في غفلاتهم ورحى المنية تطحن
وقد يأتي مجزوءاً مقطوعاً تحول فيه (متفاعلن) إلى (فعلاتن) كقوله :

إذا همو ذكروا الإسما ة أكثروا الحمنات . (ك . أ) .

الأول: مرفل وقد علمت أن الترفيل هو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع .
 فيزاد (تُن) على (عِلُن) من (متفاعِلن) فيصير (متفاعِلُن تُن) . ثم ينقل إلى
 (متفاعِلاتُن) وهو الضرب الأول . وضربها الثاني مذيّل وقد علمت أن التذييل هو
 زيادة حرف ساكن على وتد مجموع . فتزاد نون ساكنة على (عِلُن) من (متفاعِلن)
 فيصير (متفاعِلُنن) ثم ينقل إلى (متفاعِلان) . وهو الضرب الثاني .

مثال العروض الثالثة مع ضربها الأول المرفل قوله :

وَإِذَا أَسَاتَ كَمَا أَسَا تْ فَلَايْنُ فَضْلُكَ وَالْمَرْوَةُ
 تقطيعه

وَإِذَا أَسَا = متفاعِلن . تكما أَسَا = متفاعِلن . تْ فَلَايْنُ فَضْ = متفاعِلن . لَكُمَرْوَةُ
 = متفاعِلاتُن .

مثال العروض الثالثة مع ضربها الثاني المذيّل قوله :

الظَلَمَ يَصْرَعُ أَهْلَهُ وَالْبَغْيَ مَرْتَمَهُ وَخَيْمَهُ
 تقطيعه

أَظْلَمَ يَصْ = مستفعِلن (فيه إضمار) . رَع أَهْلَهُ = متفاعِلن . وَلِبَغْيٍ مَرْ =
 مستفعِلن . تَعَهُ وَخَيْمَ = متفاعِلان .

جوازات البحر الكامل

يجوز الإضمار كثيراً في (متفاعِلن) فتصير (مستفعِلن) ويجوز فيها قليلاً الرقص
 (وهو حذف الثاني المتحرك) فتصير مفاعِلن . والخزل (وهو مركب من الإضمار
 والطي) فتصير مفتعلن . أما الإضمار فيدخل حتى على الأعاريض والأضرب ومع
 الترفيل والتذييل .

الهمز

وزنه (مفاعِلن) ست مرات . ولكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مفاعِلن)
 أربع مرات هكذا :

مفاعِلن مفاعِلن مفاعِلن مفاعِلن

ولهذا البحر عروض واحدة (مفاعيلن) لها ضرب واحد^(١) مثلها (مفاعيلن) أيضاً كقوله :

أيا من لام في الحب ولم يعلم جوى قلبي
تقطيعه

أيا من لا = مفاعيلن . مَ فِلحبي = مفاعيلن . ولم يعلم = مفاعيلن . جوا قلبي = مفاعيلن .

جوازات هذا البحر

يدخل الكف في (مفاعيلن) فتصير (مفاعيلُن) وهو مستحسن يدخل حتى في العروض . والقبض فتصير (مفاعِلن) وهو مقبول بشرط أن لا يتفق الزحافان (الكف والقبض) في الجزء الواحد . أي لا يجوز أن يأتي (مفاعِلُن) .

الرجز

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعلن) ست مرات وله عروضان مشهورتان وثلاثة أضرب :

١ - العروض الأولى صحيحة (مستفعلن) لها ضربان أحدهما صحيح مثلها (مستفعلن) والآخر مقطوع وقد علمت أن القطع هو حذف آخر الوند المجموع وإسكان ثانيه فإذا حذفنا نون (عِلُن) من (مستفعلن) وأسكنا لامة يصير (مستفعلُن) فينقل إلى (مفعولن) وهو الضرب الثاني المقطوع .

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله :

أكرم به أصفر راقص صفرتة جؤاب آفاق ترامت صفرتة
تقطيعه

أكرم بهي = مستفعلن . أصفر را = مفتعلن (في هذا الجزء طي) . قت

(١) له ضربان : الأول ما ذكر المؤلف والثاني يأتي مجزوءاً محذوفاً تحول فيه مفاعيلن إلى (مفاعي) ثم إلى (مفعولن) كقوله :

وما ظهري لباعني الغب م بالظهر الذليل (ك . ا) .

صفرته = مستفعّلن . جواب أأ = مستفعّلن . فاقنّ ترا = مستفعّلن . مت سفرته = مستفعّلن .

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني المقطوع قوله:

لا خير في من كف عنا شره إن كان لا يُرجى ليوم الحاجة
تقطيعه

لا خير في = مستفعّلن . من كف عن = مستفعّلن . نا شرر هو = مستفعّلن .
إن كان لا = مستفعّلن . يرجى ليو = مستفعّلن . يلحاجه = مفعولن .

٢ - العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مستفعّلن) لها ضرب واحد مثلها .
مثالها قوله:

حسبي بعلمي إن نفع ما الدلّ إلا في الطمع
تقطيعه

حسبي بعلم = مستفعّلن . مي إن نفع = مستفعّلن . مذذل لال = مستفعّلن .
لا يطمع = مستفعّلن .

وقد حُكي للرجز عروضان أخريان تقعان في ختام القصائد الأولى مشطورة
كقول الحريري في مدحه للدینار:

لولا التقى لقلت جلّت قدرته

والثانية منهوكة . فيكون كل بيت مركباً من مستفعّلن مرتين . وهي نادرة جداً .

جوازات بحر الرجز

إن جوازات بحر الرجز كثيرة . وهو أقرب الأبحر الشعرية من الكلام المثنو .
فلذلك سموه حمار الشعراء فأجازوا في (مستفعّلن) أولاً: الخبن (مفاعِلن) في
حشوه وفي عروضه الثانية . وفي العروضين الآخرين . ثانياً: الطي في (مستفعّلن)
فتصير (مفتعلن) في كل أجزاءه . ثالثاً: الخبل (وهو مركب من الخبن والطي)
فتصير (فَعِلتن) لكنه غير مستحسن .

ومن خواص هذا البحر أن الشعراء أجازوا تغيير قافية كل بيت من أبياته لكنه

يعوض عن ذلك بالتصريح أي المطابقة بين الشطرين فتكون العروض والضرب تارة صحيحين (مستفعلن) وتارة مخبرين (مفاعِلن) وحيناً مطويين (مفتعلن) وحيناً مخبولين (فَعِلْتُن) وطوراً مقطوعين (مفعولن) وربما جمع الشطران بين الصحيح والخبن أو الطي فيكون أحدهما (مستفعلن) والآخر (مفاعِلن) أو (مفتعلن) كما يجمعون بين المقطوع وخبنه (مفعولن وفعلون).

واليك بعض أبيات مزدوجة مصرعة تغيرت قافية كل بيت منها. وهي من قصيدة لأبي العتاهية. نذكرها على سبيل المثال لمزيد الإيضاح:

إن الفراغ والشباب والجدة مفسدة للمرء أي مفسدة
تقطيعه

إنل فرا = مستفعلن. غوشببا = مفاعِلن (في هذا الجزء خبن). بَوَل جده = مفاعِلن. مفسدتن = مفتعلن (في هذا الجزء طي). للمرء أي = مستفعلن. يفسده = مفاعِلن.

حسبك مما تبغيه القوت ما أكثر القوت لمن يموت
تقطيعه

حسبكم = مفتعلن. ما تبغني = مستفعلن. هِلَقوتو = مفعولن. ما أكثر ل = مستفعلن. قوتلن = مفتعلن. يموتو = فعلون.

والفقر فيما جاوز الكفافا من اتقى الله رجا وخافا
تقطيعه

ولفقر في = مستفعلن. ما جاوزل = مستفعلن. كفافا = فعلون (في هذا الجزء قطع وخبن). متتل = مفاعِلن. لاه رجا = مفتعلن. وخافا = فعلون.

لكل ما يؤذي وإن قل ألم ما أطول الليل على من لم ينم
تقطيعه

لكل لما = مفاعِلن. يؤذي وإن = مستفعلن. قل لألم = مفتعلن. ما أطولل = مستفعلن. ليلعلا = مفتعلن. من لم ينم = مستفعلن.

وزنه (فاعلاتن) ست مرات . لكنه لا يستعمل تاماً^(١) بل محذوفاً وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف . فإذا أسقطنا (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن) فيصير وزن بحر الرَّمَل هكذا :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن
ولهذا البحر عروضان وستة أضرب .

١ - العروض الأولى : محذوفة (فاعلن) لها ثلاثة أضرب : الأول صحيح (فاعلاتن) . والثاني مقصور . وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله . فإذا أسقطنا نون (تن) من فاعلاتن وأسكنا ناءها تصير (فاعلات) وتنقل إلى (فاعلان) فهو الضرب الثاني المقصور . والضرب الثالث محذوف كمروضه (فاعلن) .

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله :

قادني طرفي وقلبي للهوى كيف من طرفي ومن قلبي حذاري
تقطيعه

قادني طر = فاعلاتن . في وقلبي = فاعلاتن . للهوى = فاعلن . كيف من طر = فاعلاتن . في ومن قل = فاعلاتن . بي حذاري = فاعلاتن .

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فاعلان) قوله :

بأبي أحور غنى موهناً بغناء قصر الليل الطويل
تقطيعه

بأبي أخ = فَعِلَاتن (في هذا الجزء خبن) . ور غننا = فَعِلَاتن . مَوِهْن = فاعِلُن . بغنائن = فَعِلَاتن . قصصر اللي = فاعلاتن . لطويل = فاعلان .

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله :

(١) الأولى أن يقال «صحيحاً» لأن المراد بالتام ما كان تام التفاعيل . ويستعمل هذا البحر تاماً ومجزوياً . (ك) . (١) .

لا تقل أصلي وفصلي هكذا إنما أصل الفتى ما قد حصل
تقطيعه

لا تقل أص = فاعلاتن . لي وفصلي = فاعلاتن . هكذا = فاعلن . إنما أص =
فاعلاتن . لُفَتِي ما = فاعلاتن . قد حَصَلَ = فاعلن .

٢ - العروض الثانية : مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ثلاثة أضرب أيضاً . الأول
مسيغ . وقد علمت أن التسبيغ هو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف . فإذا زدنا
نوناً ساكنة على (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلاتنن) وتنقل إلى (فاعلاتان) وهو
الضرب الأول المسيغ . وضربها الثاني صحيح (فاعلاتن) والثالث محذوف
(فاعلن) .

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها الأول المسيغ (فاعلاتان) قوله :
لأن حتى لومثى الد ر عليه كاد يلميه
تقطيعه

لأن حتى = فاعلاتن . لو مشذذ = فاعلاتن . رُ عَلَيْهِ = فَعِلَاتن (في هذا
الجزء خبن) . كاد يلميه = فاعلاتان .

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني الذي هو مثلها قوله :
كلما أبصرت ربماً خالياً فاضت دموعي
تقطيعه

كلما أب = فاعلاتن . صرت رَبْعن = فاعلاتن . خالين فا = فاعلاتن . ضت
دموعي = فاعلاتن .

مثال العروض الثانية مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله :
قل من ينقاد للحق ومن يصغي له
تقطيعه

قلَمَنْ يَن = فاعلاتن . قاد للحق = فاعلاتن . قو مَنْ يُص = فعلاتن (في هذا
الجزء خبن) . غي لهو = فاعلن .

جوازات بحر الرَّمَل

يجوز في فاعلاتن الخين (فَعِلَاتِن) وهو مستحسن وربما دخل كل الأجزاء حتى العروض الأولى المحذوفة (فاعلن) فتصير (فَعِلن). ويجوز الكف أيضاً (فاعلات) ولكن لا يجوز الجمع بينهما بل على سبيل التعاقب^(١).

السريع

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعِلن مستفعِلن مفعولات) مرتين. لكنه لا يستعمل تماماً بل يدخل الكشف والطّي على الأكثر في جزئه الثالث (مفعولات) فيصير (فاعلن) ويكون وزنه (مستفعِلن مستفعِلن فاعلن) مرتين. ولهذا البحر عروضان مشهورتان وخمسة ضروب^(٢).

١ - العروض الأولى مكشوفة مطوية. وقد علمت أن الكشف حذف آخر الوجد المفروق وأن الطّي حذف الرابع الساكن. فإذا حذفنا (ت) من (مفعولات) ثم حذفنا منها الحرف الرابع الساكن وهو الواو تصير (مفعُلا) فتنتقل إلى (فاعلن) فيكون هو العروض الأولى المكشوفة المطوية. ولهذه العروض الأولى ثلاثة ضروب.

الأول موقوف مطوي. والوقف هو تسكين آخر الوجد المفروق. والطّي هو حذف الرابع الساكن. فإذا سكنا (ت) من (مفعولات) ثم حذفنا الواو منها تصير (مفعُلات) وتنقل إلى (فاعلن) وهو الضرب الأول. الضرب الثاني مكشوف مطوي (فاعلن) فيكون مثل عروضه.

(١) الخين يدخل في جميع أجزاء بحر الرمل أما الكف فيدخل فيه إلا أنه أقل من الخين. ولا يدخل الضرب مطلقاً. (ك. أ.).

(٢) له عروضان مشهورتان كما ذكر المؤلف وعروضان أخريان غير مشهورتين. فالأولى تأتي مشطورة موقوفة تصير فيها مفعولات إلى مفعولات وتحول إلى مفعولات كقوله:
ومنزلي مستوحش رثّ الحال
والثانية مشطورة مكشوفة تحول فيها مفعولات إلى مفعولات ثم إلى مفعولات كقوله:
يا صاحبي رحلي أتلا علي (ك. أ.).

الضرب الثالث أصلم . والصلم هو كما تقدم بيانه حذف الوند المفروق من آخر الجزء . فإذا حذفنا (لاث) من (مفعولات) تصير (مفعو) وتنقل إلى (فَعْلُن) وهو الضرب الثالث .

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الأول (فاعلن) قوله :
قد يدرك المبطل من حظه والخير قد يسبق جهد الحريص
تقطيعه

قد يدركل = مستفعلن . مبطل من = مفتعلن (في هذا الجزء طي) . حظظهي = فاعلن . والخير قد = مستفعلن . يسبق جه = مفتعلن (فيه طي) . دلحريص = فاعلن .

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الثاني (فاعلن) قوله :
من رزق المعقل فذو نممة آثارها واضحة ظاهرة
تقطيعه

من رزقل = مفتعلن (في هذا الجزء طي) . عقلفذو = مفتعلن . نعمتن = فاعلن . آثارها = مستفعلن . واضحتن = مفتعلن . ظاهره = فاعلن .

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع الضرب الثالث (فَعْلُن) قوله :
تأن في الشيء إذا رمته لتدرك الرشد من الغي
تقطيعه

تأنفش = مفاعلن (في هذا الجزء خين) . شيء إذا = مفتعلن (فيه طي) . ر متهو = فاعلن . لتدركر = مفتعلن . رشد منل = مفتعلن . غنيي = فَعْلُن .

٢ - العروض الثانية مكشوفة مخبولة . وإيضاح ذلك أن الكشف هو حذف آخر الوند المفروق . وأن الخبل هو اجتماع الخين والطي . فإذا حذفنا (ث) من (مفعولات) ثم حذفنا ثانيها الساكن وهو الفاء ورابعها الساكن وهو الواو تصير (مَعْلًا) وتنقل إلى (فَعْلُن) وهي العروض الثانية المكشوفة المخبولة .

ولهذه العروض الثانية ضربان : الضرب الأول كالعروض مكشوف مخبول (فَعْلُن) والضرب الثاني أصلم (فَعْلُن) .

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله :

سبحان من لا شيء بعمله كم من غني عيشه كدر
تقطيعه

سبحان من = مستفعلن . لا شيء يع = مستفعلن . دُلْهُو = فَعْلُن . كم من غني
= مستفعلن . ين عيشه = مستفعلن . كدرو = فَعْلُن .

مثال العروض الثانية (فَعْلُن)، مع ضربها الثاني (فَعْلُن) قوله :

من أصبحت دنياه غايته كيف ينال الغاية القصوى
تقطيعه

من أصبحت = مستفعلن . دنياه غا = مستفعلن . يتهو = فَعْلُن . كيف ينا =
مفتعلن (فيه طي) . لُغَايْتِل = مستفعلن . قصوى = فَعْلُن .

جوازا هذا البحر

يستحسن في مستفعلن الخين (مفاعِلن) كما يستحسن فيه الطي (مفتعلن) .

المنسرح

أجزاء هذا البحر (مستفعلن مفعولات مستفعلن) مرتين . ولكنه لا يستعمل تاماً
بل يدخل في جزئيه الثاني والثالث الطي فجزؤه (مفعولات) يصير (فاعلات)
(مستفعلن) يصير (مفتعلن) ويكون وزنه على الغالب هكذا (مستفعلن فاعلات
مفتعلن) مرتين .

عروضه :

ولهذا البحر عروض مشهورة واحدة وهي مطوية (مفتعلن) ولها ضرب واحد
مثالها . مثالها قوله :

لا تسأل المرء عن خلائقه فني وجهه شاهد من الخبر
تقطيعه

لا تسأل = مستفعلن . مرء عَنَعَ = فاعلات . لاثقي = مفتعلن . في وجهي =
مستفعلن . شاهدنم = فاعلات . نَلْخَبِرِي = مفتعلن .

ومنه قول المتنبي:

لا تحسبوا ريمكم ولا طللَه أول حي فراقكم قنله
وله عروضان آخرتان غير مشهورتين. الأولى منهوكة موقوفة ممنوعة من الطي
(مفعولات) لها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

قد قال لي باستمبار صبراً بني عبد الدار
تقطيعه

قد قال لي = مستعلن. يستمبار = مفعولات. صبرن بني = مستعلن. عبد دار
= مفعولات.

والثانية منهوكة مكشوفة ممنوعة من الطي. (مفعولن). وضربها مثلها. مثالها
قوله:

عاضت بوصل صدا تريد قتلي صدا
تقطيعه

عاضت بوص = مستعلن. لين صدا = مفعولن. تريد قت = مفاعلن (في هذا
الجزء خبن). لي عمدا = مفعولن.

الخفيف

أجزاء هذا البحر (فاعلاتن مستعلن فاعلاتن) مرتين. ولهذا البحر عروضان
مشهورتان وضربان مثلهما.

١ - العروض الأولى صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب مثلها يجوز فيه التشعيب
وهو حذف أول أو ثاني الوجد المجموع فيصير (مفعولن) عوض (فالان).

مثال هذه العروض الصحيحة مع ضربها الصحيح قوله:

كم كريم أزرى به الدهر يوماً ولثيم تسمى إليه الوفود
تقطيعه

كم كريم = فاعلاتن. أزرى بهد = مستعلن. دهر يومن = فاعلاتن. ولثيمن
= فَعِلَاتن (في هذا الجزء خبن). تسمى إلَيَّ = مستعلن. هل وفود = فاعلاتن.

٢ - العروض الثانية محذوفة (فاعلن) ولها ضرب مثلها . مثالها قوله :

ليت شعري ماذا ترى في هوى قادك عاجلاً إلى رمسه
تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن . ماذا ترى = مستفعلن . في هَوْن = فاعلن . قادكا عا =
فاعلاتن . جلن إلى = منفعِلن (في هذا الجزء خبن) . رمسي = فاعلن .
وإليك مثلاً آخر لهذه العروض المحذوفة في البيت الآتي إلا أنه دخل في
بعض أجزائه خبن :

ليت من شقني هواه رأى زفرات الهوى على كبدي
تقطيعه

ليت من شف = فاعلاتن . فني هوا = مفاعلن (في هذا الجزء خبن) . هراى =
فعلن (فيه خبن) . زفراتل = فعلاتن (فيه خبن) . هوى على = مفاعلن (فيه خبن) .
كبدي = فَعِلن (فيه خبن أيضاً) .

قد قلنا في العروض الأولى الصحيحة إن ضربها يجوز فيه التشعيث . وإليك
مثالاً لضرب فيه تشعيث :

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء
تقطيعه

ليس من ما = فاعلاتن . تفسرا = مفاعلن (فيه خبن) . ح بميتن = فعلاتن (فيه
خبين) . انمل مي = فاعلاتن . تميتل = مفاعلن (فيه خبن) . أحيائي = مفعولن .

قد علمت أن للبحر الخفيف عروضين هما اللتان ذكرناهما لك فيما تقدم . غير
أن هناك من يروي له عروضاً ثالثة مجزوءة . إلا أنها نادرة . وعليه فعلى هذه
العروض يكون وزنه (فاعلاتن مستفعلن) مرتين . وهذا مثالها :

ليت شعري ماذا ترى أم ممروفي امرنا
تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن . ماذا ترى = مستفعلن . أممعرن = فاعلاتن . في امرنا
= مستفعلن .

جوازات هذا البحر

يجوز في (فاعلاتن) وفي (مستفعلن) أن يدخل عليهما الخبن . وهو مستحسن ويكون دخوله عليهما حتى في العروضين والضربين فيصيران (فعلاتن ومفاعلن) كما رأيت في الأمثلة المذكورة آنفاً . ويدخل عليهما الكف قليلاً . والكف هو حذف السابغ الساكن فيصيران (فاعلات) و(مستفعل). ولكن لا يجوز وجود الخبن مع الكف بل يأتيان بالمعاقبة .

المضارع

أجزاء هذا البحر في الأصل (مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن) مرتين . لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير :

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن فاعلاتن^(١)
ولهذا البحر عروض واحدة (فاعلاتن) لها ضرب واحد مثلها . ويجوز الكف في العروض فتصير (فاعلات)^(٢) .

ومن خصائص هذا البحر أنه لا يأتي (مفاعيلن) في شطريه إلا مقبوضاً (مفاعلن) أو مكفوفاً (مفاعِل) بشرط أن يتعاقب الزحافان .
مثاله قوله :

أرى للصباء دعا وما يذكر اجتماعا
كان لم يكن جديراً بحفظ الذي أضعاء
ولم يصيبننا سروراً ولم يلهيئنا سماعا
تقطيعه

أرى ليضص = مفاعِل . با وداعا = فاعلاتن . وما يذك = مفاعِل . رجتماعا = فاعلاتن^(٣) .

(١) التفعيلة الثانية في هذا البحر هي (فاع لاتن) بقطعين منفصلين لا (فاعلاتن) مندمجة ، وكذلك تكون في شطري البيت . (ك . أ) .

(٢) أي تكون «فاع لات» (ك . أ) .

(٣) هذا البحر قليل الاستعمال حتى أن الأخفش أنكر أن يكون من أوزان شعر العرب . وليس من شك أنه قليل الوجود . وأورد له الخليل بعض الشواهد . (ك . أ) .

المقتضب

أجزاؤه الأصلية (مفعولات مستفعلن مستفعلن) مرتين . لكنه لا يأتي إلا مجزوءاً فيصير (مفعولات مستفعلن) مرتين . ولهذا البحر عروض واحدة مجزوءة مطوية (مفتعلن) عوض (مستعلن) . لها ضرب واحد مثلها .

ومن خصائص هذا البحر في الزحاف أنه يجب في (مفعولات) الخبن أو الطي على سبيل المراقبة^(١) . فيصير بالخبن (مفاعيل) عوض (فعولات) ويصير بالطي (فاعلات) عوض (مفعلات) . مثاله قول الشاعر :

عاذلني حسبكما قد غرقت في لجج
هل علي ويحكما إن عشت من حرج
تقطيعه

عاذلني = فاعلات . حسبكما = مفتعلن . قد غرقت = فاعلات . في لججي = مفتعلن .

ومنه قول أبي نواس المشهور :

حامل الهوى تمب يستخفه الطرب

المجتث

أجزاؤه الأصلية (مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن) مرتين^(٢) . لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مستفعلن فاعلاتن) مرتين . وللمجتث عروض واحدة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) ولها ضرب مثلها (فاعلاتن) يجوز فيهما - أي في العروض والضرب - التشعيب فتصيران (مفعولن)^(٣) .

وقد علمت أن التشعيب هو حذف أول أو ثاني الوجد المجموع . مثاله قول الشاعر :

(١) أي أنه إذا وقع أحد الزحافين امتنع وقوع الآخر ولا تسلم التفعيلة من أحدهما . (ك . أ) .

(٢) التفعيلة الأولى هي هكذا مستغن لن . (ك . أ) .

(٣) تكون فاعلاتن بعد التشعيب (فالانن) ثم تحول إلى (مفعولن) . (ك . أ) .

البطن منها خميص والوجه مثل الهلال
تقطيعه

البطن من = مستفعِلن . ها خميص = فاعلاتن . والوجه مث = مستفعِلن .
للهلالي = فاعلاتن .

جوازات هذا البحر

يستحسن في أجزائه كلها الخبن . فبه مستفعِلن تصير (مفاعِلن) . وفاعلاتن
تصير (فِعِلَاتن) . ويقبل فيهما الكف أيضاً فتصيران (مستفعِلُ) و(فاعِلَاتُ) . وقد
يجتمع فيهما الخبن والكف فتصيران (مفاعِلُ) و(فِعِلَاتُ) وهذا فيهما قبيح .

بقي هنا أن نوضح لك ما قلناه آنفاً من أن هذا البحر أعني المجثث يجوز في
عروضه وضربه التشيعث فتصيران (مفعولن) بدل (فاعلاتن) فمثال ذلك قوله :

يا لائماً في الحب دع منك لوم الصب
ما الحب إلا نار مشبوبة في القلب

تقطيعه

يا لائمن = مستفعِلن . فِلْحُبِّي = مفعولن . دع عنك لو = مستفعِلن . مَضْصَبِي
= مفعولن . مَلْحَبِ إل = مستفعِلن . لا نارن = مفعولن . مشبويتن = مستفعِلن .
فِلْقَلْبِي = مفعولن .

واليك مثلاً آخر يظهر لك في تقطيعه ما ذكرناه لأجزاء هذا البحر من الزحاف
المستحسن وهو الخبن :

لما ألتك شيئاً بدلت رشداً بنفي
ممن تعلمت هذا أن لا تجود بشي
أما مررت بمعبد لمعبد حاتم طي

تقطيعه

لما سأل = مستفعِلن . تك شيئاً = فِعِلَاتن (في هذا الجزء خبن) . بددت
رش = مستفعِلن . دن بنغيي = فاعلاتن . ممن تعل = مستفعِلن . لم ت هاذا =

فاعلاتن . ان لا تجو = مستفعلن . دبشي ي = فعلاتن (في هذا الجزء خبن) . أما
مرر = مفاعلن (في هذا الجزء خبن) . تْ بعبدن = فعلاتن (فيه خبن) . لعبد حا =
مفاعلن (فيه خبن) . تم طيي ي = فعلاتن (فيه خبن) .

الأبجر المنفرءة الخماسية

المقارب

أجزاءه (فعولن) ثماني مرات . ولهذا البحر عروض واحدة صحيحة (فعولن) لها ثلاثة ضروب . الضرب الأول صحيح كالعروض (فعولن) .

الضرب الثاني مقصور . وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله . فإذا أسقطنا نون (لن) من (فعولن) وأسكنا لامها تصير (فعول) وهو الضرب الثاني المقصور .

الضرب الثالث محذوف وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف فإذا أسقطنا (لن) من فعولن تصير (فعو) وتنقل إلى (فَعْل) وهو الضرب الثالث المحذوف .

مثال عروضه الأولى مع ضربها الأول قوله :

وكننا نعدك للنائبات فهانحن نطلب منك الأمانا
تقطيعه

وكننا = فعولن . نَعِدْ = فعول (في هذا الجزء قبض) . كلتنا = فعولن . ثبات = فعول (فيه قبض) . فهانح = فعولن . ننطَلُ = فعول (فيه قبض) . بمنكل = فعولن . أمانا = فعولن .

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فعول) قوله :

لؤادي رميت وحقلي سبيت ودمعي مريت ونومي نفيت
بصد اصطباري إذا ما صدوت وينأى عزائي إذا ما نأيت

تقطيعه

يصد دص = فعولن . طباري = فعولن . إذا ما = فعولن . صدت = فعول (في هذا الجزء قبض). وينأى = فعولن . عزائي = فعولن . إذا ما = فعولن . نأيت = فعول .

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فَعْل) قوله :

تَلَقَّى الْأَمْرُ بِبَصِيرٍ جَمِيلٍ وَصَدِرَ رَحِيبٌ وَخَلَّ الْحَرَجُ

تقطيعه

تَلَقَّى = فعولن . أَمْرَ = فعول (فيه قبض). بَصِيرَ = فعولن . جَمِيلَ = فعولن . وَصَدِرَ = فعولن . رَحِيبَ = فعولن . وَخَلَّ = فعول . حَرَجَ = فَعْل .

تنبيه:

ربما جاءت لهذا البحر عروض ثانية مجزوءة مخدوفة وضربها مثلها . ولكنها نادرة فلذا لم نذكرها فيما مر . مثالها قول الشاعر :

قَضَى اللَّهُ بِالْحَبْلِ لِي فَصَبِرْ أَعْلَى مَا قَضَى

تقطيعه

قَضَى = فعولن . هُبْلَحْبَ = فعولن . بَلِي = فَعْل . فَصِيرَ = فعولن . عَلَى مَا = فعولن . قَضَى = فَعْل .

ومن هذا القبيل أيضاً هذان البيتان :

رَمَيْتَ فَوَادِيَّ فَمَا تَرَكْتُ بِهِ مِنْهُضًا
فَقُوسَكَ شَرِيَانَهُ وَنَبْلَكَ جَمْرَ الْفَضَا

ولا حاجة إلى تقطيعهما فهو ظاهر .

جوازات بحر المتقارب

يجوز أن يدخل على (فعولن) القبض في كل الأجزاء فتصير (فعول). ويدخل عليها من شبه الزحاف التلم فتصير (فَعْلُن) عوض (عولن) لأن التلم هو الخرم فإن الجزء المخروم يسمى أثلم إذا لم يلحقه تغيير آخر كما تقدم بيانه .

المقدار ك

أجزاءه (فاعلن) ثمانى مرات . وله عروضان وضربان :

١ - العروض الأولى صحيحة (فاعلن) ولها ضرب مثلها .

٢ - العروض الثانية مجزوءة صحيحة (فاعلن) . لها ضرب مثلها .

مثال العروض الأولى مع ضربها قوله :

لم يدع من مضى للذي قد غبر فضل علم سوى أخله بالأثر
تقطيعه

لم يدع = فاعلن . من مضى = فاعلن . للذي = فاعلن . قد غبر = فاعلن .
فضل عل = فاعلن . من سوى = فاعلن . أخذه = فاعلن . بالأثر = فاعلن .

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها قوله :

قف على دارهم وابكين بين أطلالها والدمن^(١)
تقطيعه

قف على = فاعلن . دارهم = فاعلن . وابكين = فاعلن . بين أط = فاعلن .
لالها = فاعلن . ودمن = فاعلن .

جوازات هذا البحر

كثيراً ما يدخل على (فاعلن) الخبن في كل أجزاءه فيصير (فعلُنْ) ويسمى البحر
إذ ذاك «الخبب» لشبهه بخبب الخيل . ويدخله أيضاً الإضممار بعد الخبن فيصير
(فعلُنْ) ويعرف إذ ذاك «بدق الناقوس» و«قطر الميزاب» لأنه يشبه وقع القطرات من
الميزاب بعد انقطاع المطر^(٢) .

(١) ولها ضربان آخران : مجزوء مخبون مرفل تصير فاعلن فيه إلى (فعلاتن) نحو قوله :

دار سمدى بـبحر حُمان قد كساهما البلى الملون .
ومجزوء مدلل تصير فيه فاعلن إلى فاعلان نحو قوله :

هله دراهم اتفـفـرت أم زبور محتها الدهور

(٢) هذا البحر هو الذي استدركه الأخفش على الخليل ، ويسميه آخرون المحدث أو المختزع . (ك . أ .) .

القوافي

إن الذي تقدم من مباحث فن العروض إنما هو خاص بالوزن . ولما كانت القافية من لوازم الشعر غير المنفكة عنه لزم بعد الفراغ من الوزن أن نتكلم عن القوافي إتماماً للمباحث السابقة . فنتكلم أولاً عن تعريفها عند العروضيين ثم عن لزومها في الشعر . ثم عن غير ذلك من المباحث المتعلقة بها .

تعريف القافية

القافية في اللغة مؤخر العنق ومنه : يقعد الشيطان على قافية أحدكم . الحديث . وهي في اصطلاح العروضيين (على رأي الأخفش) آخر كلمة في البيت كلفظة موعده في قول طرفة :

ويأتيك بالأخبار من لم تجد له بتاتاً ولم تضرب له وقت موعده
وهي على رأي الخليل من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله .

فعلى رأي الخليل تكون القافية إما كلمة كلفظة موعده في بيت طرفة المتقدم فإن آخر ساكن فيها هو الياء في (موعدي) وأول ساكن يليها هو الواو مع الحرف الذي قبله وهو الميم المتحرك . أو تكون كلمتين مثل (لم ينم) في قول أبي المتاهية :

لكل ما يؤذي وإن قل الم ما أطول الليل على من لم ينم

أو تكون بعض كلمة مثل (لا لا) من زلala في قول المتنبي :

ومن بك ذافم مريض يجد مرأبه الماء الزلالا

أما على رأي الأخفش فالقافية في بيت أبي العتاهية هي (ينم) وحدها وفي بيت المتنبي هي (الزلالا) كلها. ونحن هنا لا نريد أن ندخل بين الأخفش والخليل بالمناقشة فيما قالاه لأن كلا القولين وافٍ بالغرض الذي نريده من الكلام عن القافية.

سوى أننا نقول إن القافية كما تكون في اللغة بمعنى مؤخر العنق تكون بمعنى التابعة أيضاً إذ هي من قولهم قفا أثره إذا تبعه. ولما كانت القافية تشتمل على حرف الروي الذي يتبع به كل بيت ما قبله كان الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع بتكرار الروي. فالقافية إنما سميت قافية لأنها في كل بيت تقفو أي تتبع البيت الذي سبقها بأن تأتي بروي مثل رويه. وبالنظر إلى هذا يكون الغرض الأول من القافية هو حرف الروي الذي به تصوير القافية قافية. وأما ما عداه من الأغراض كحرف التأسيس والرديف والمجرى وغير ذلك فإنما هي أغراض ثانوية تتم بها التقفية.

فإن قلت إذا كان الغرض من القافية هو التقفية أي الاتباع بالروي فلماذا نرى الأخفش والخليل كليهما لم يأخذا في تعريفها بمعنى الاتباع بل قال الأول هي آخر كلمة في البيت وقال الثاني هي من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله. وليس في هذين التعريفين ما يدل على أن الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع كما تقول.

قلت إنهما لو أخذا في تعريفها معنى الاتباع لكان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل قافية البيت الأول من القصيدة. وكذلك لا يشمل قافية البيت المفرد إذ يجوز أن يقول الشاعر بيتاً مفرداً. ولا ريب أن هذا البيت المفرد فيه قافية وليس فيه اتباع. فلهذا لم يأخذا في تعريفها معنى الاتباع وإن كان ذلك هو الغرض الأول منها.

هل القافية من لوازم الشعر

لا ريب أن الكلام الموزون إنما وجد لينشد في الأغاني ولا بد في الأغاني من نغمات متكررة كما نشاهده في أغاني جميع الأمم. وذلك ما يسمى في كلام الموسيقيين اليوم (بالنقرات). وإذا كان لا بد في الأغاني من نغمات متكررة. فلا

بد في الكلام الموزون من قوافٍ تمثل بتكررها تلك النغمات المتكررة في الأغاني .
وعليه فالكلام الموزون وإن شئت فقل الشعر بلا قافية مخالف للغاية المطلوبة التي
لأجلها وجد الشعر وهي الغناء .

ولا صحة لما يقال من أن الشعر الإفرنجي لا قوافي له . وإنما نعلم أن بعض
الشعوب الإفرنجية تفتنوا في قوافي شعرهم فنوعوها وباعدوا ما بينها . لا أنهم أدخلوا
شعرهم من القافية بالمرة . على أن هذا التفنن والتنوع في القوافي موجود عند الأمة
العربية أيضاً . كما نراه في الموشحات والمسمطات ونحوها من الشعر العربي .

ما ينبغي للناظم والأديب أن يعرفه من القوافي

ينبغي للناظم والأديب أن يعرف من القافية خمسة أمور: (١) حروفها (٢)
حركاتها (٣) أنواعها (٤) حدودها (٥) عيوبها . وتكلم مجملاً عن هذه الأمور
الخمسة واحداً فواحداً .

١ - حروف القافية

حروف القافية ستة وهي الروي والتأسيس والردف والوصل والخروج
والدخيل . وهي كلها إذا دخلت في أول القصيدة تلزم جميع أبياتها . وقد جمعها
الحلي في قوله :

مجرى القوافي في حروف ستة كالشمس تجري في علو بروجها
تأسيسها ودخيلها مع ردها ورويتها مع وصلها وخروجها

(الروي)

هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة فتنسب إليه فيقال قصيدة لامية أو ميمية أو
نونية إن كان حرفها الأخير لاماً أو ميماً أو نوناً . فالروي في البيت الآتي هو الدال
من (بد) كما ترى :

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى هدوا له ما من صداقته بد
وكانهم سموه رويّاً لأن البيت به يكون تاماً . أخذوه من الشرب الروي أي التام
فكان الناظم يشرب ماء فإذا بلغ هذا الحرف فقد ارتوى وصار شربه رويّاً .

الحروف التي لا تكون رويًا:

إن الحروف كلها يمكن أن تكون رويًا إلا حروف العلة الثلاثة إذا كانت زائدة أو متولدة من الإشباع كالألف والواو في بيتا، وعمرو.

والا هاء التانيث والإضمار الساكتين وهاء الوقف نحو: ورْدَةٌ، وضَرْبَةٌ، ولَمَةٌ.

والا ألف التانيث المقصورة وألف التثنية نحو: حسنى وقتلاً.

والا واو الضمير وياءه بعد حركة تجانسهما نحو: اقتلوا واقتلي. وهما تصلحان بعد الفتحة نحو أخشنى وأخشوا.

والا نون التنوين ونون التوكيد. أما الهاء المتحركة بعد حرف ساكن نحو: فَنَاءٌ وعليه. وحروف العلة المتحركة نحو: ظبي وعصايّ وعضو.

والألف المقصورة الأصلية مثل: رمى ومعنى. وتاء التانيث المتحركة نحو فتَاءٌ. وياء المنقوص في قولك القاضي. فكل ذلك يصلح أن يكون رويًا إلا أنه نادر^(١). واعلم أنه لا يدخل بعد الروي إلا حرف الوصل وهاء الخروج وهما لا يحسبان رويًا وستكلم عنها قريباً.

(القاسيس)

هو ألف هاوية لا يفصلها عن الروي إلا حرف واحد متحرك كألف (كامل) في قوله:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

وإذا كانت الألف في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر للحرب دائرة على ابني ضمضم

الشاتمي عرضي ولم أشتمهما والناذرين إذا لم ألقهما دمي

فلم تحسب ألف المثني في (ألقهما) تأسيساً.

(١) ويلحق بياء المنقوص ياء النسب المخففة كمصري وشامي وعراقي وما يصلح أن يكون رويًا أيضاً غير ما

سبق الواو الأصلية الساكنة المضموم ما قبلها كواو يغزو ويعلو، وكذا تاء التانيث الساكنة كقامت . . . (ك).
(١).

(الردف)

هو حرف لين (أي واو أو ياء بعد حركة لم تجانسهما) أو حرف مد (أي ألف أو واو أو ياء بعد حركة مجانسة) قبل الروي يتصلان به فمثال حرف اللين الياء في (عين) من قول أبي العتاهية:

الدار لو كنت تدري يا أخا مريح دار أمامك فيها قرة العين
ومثال حرف المد الواو في رسول ومتبول من قول المتنبي:

مالنا كلنا جويًا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول
وربما جمعوا بين الواو والياء في ردف المد. وهذا لا يجوز في ردف اللين
كقول السموأل وقد جمع بين فعول ونزِيل:

إذا سيد منا خلا قام سيد قؤول بما قال الكرام فممول
وما أخدمت نار لنا دون طارق ولا ذمنا في النازلين نزِيل
تنبيه:

اعلم أن شعراء العرب يلتزمون الردف في الضرب الثالث من الطويل (فعلون) نحو قوله:

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه على نائبات الدهر حين تنوب
وفي الضرب المقطوع من البسيط (فعلن) كقوله:

ذكرُ الفتى صمره الثاني وحاجته ما قاته وفضول الميش أشغال
وفي الضرب المقصوم من الكامل (مفعولن) كقوله^(١):

دارت قديماً في الفضاء رحي القوى ففدا الأثير دقيقتها المنخولا
وفي الضرب المقطوع من الرجز (مفعولن) كقوله:

حسبك مما تبتغيه القوت ما أكثر القوت لمن يموت
وقد مر بيان ذلك متفرقاً عند الكلام على صور الأبحر.

(١) البيت للمؤلف من قصيدة له بعنوان «الغروب» الديوان ١٨/٤ . (عبد الحميد الرشودي).

(الوصل)

هو حرف مد ينشأ من إشباع الحركة في آخر الروي المطلق كقول الشاعر:
وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع^(١)
فالوصل هو الواو المتولدة من إشباع حركة العين في تنفع فهي بمنزلة تنفعو.
وربما كان الوصل أصلياً كالألف في عصا من قوله:

واللوم للحر مقيم رادع والمبدل لا يردعه إلا المعصا
وقد أكثروا من زيادة ألف الوصل بعد الفعل الماضي. كقول أبي أذينة: «ما كل
يوم ينال المرء ما طلبا» أو المفعول به كقوله أيضاً: «رأيت رأياً يجر الويل
والحربا».

ويحسبون أيضاً كوصل هاء الضمير الساكنة وهاء التانيث وهاء السكت^(٢) كقول
زهير:

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فلينتق الله سائله
وكقول الخنساء ترثي أخاها معاوية:
ألا لا أرى في الناس مثل معاوية إذا طرقت إحدى الليالي بداهيه
يلينا وما تبلى نمار وما ترى على حدث الأيام إلا كما هيه

(الخروج)

هو حرف مد يلي هاء الوصل كالياء المتولدة من إشباع الهاء في مساويه من
قول الشاعر:
لا تحفظن على الندمان زلته واقبل له العذر واحلم عن مساويه
فإنها بمنزلة (مساويهي).

(١) لأبي ذؤيب الهذلي من قصيدته المشهورة التي أولها: أمن المنون وريها ترجع. (ك. أ).

(٢) وقد يكون حرف المد ياء بإشباع الكسرة كقول عدي بن زيد:

ألا من مبلغ النعمان عني وقد تهدي النصيحة بالمغيب (ك. أ).

(الدخيل)

هو حرف متحرك فاصل بين التأسيس والروي كالدال في صادق من قوله :
فلا تقبلنهم إن أتوك بباطلٍ ففي الناس كذاب وفي الناس صادق

حركات القافية

حركات القافية ست : الرس ، والإشباع ، والحدو ، والتوجيه ، والمجرى ،
والنفاذ . وقد جمعها الحلبي بقوله :

إن القوافي عندنا حركاتها ست على نسقٍ بهنٌ يلاذ
رس وإشباع وحدو ثم نو جبه ومجرى بمده ونفاذ
١ - الرس : هو حركة ما قبل ألف التأسيس كحركة الدال في قولك (جداول)
وقيل لهذه الحركة رس لأنها أول القافية على رأي الخليل . فإن الرس ابتداء الشيء
وأوله .

٢ - الإشباع : هو حركة الدخيل ككسرة الواو في (جداول) .

٣ - الحدو : هو حركة ما قبل الرفع كحركة الميم في قولك (مال ، ومين)
وحركة السين في رسول والراء في كريم . وقيل لها حدو لأنها حدو الرديف أي
بإزائه .

٤ - التوجيه : هو حركة ما قبل الروي المقيد أي الساكن كضمة القاف في
قولك (لم يقل) .

٥ - المجرى : حركة الروي كحركة اللام من قولك (منزل) في قصيدة لامية .

٦ - النفاذ : هو حركة هاء الوصل الواقعة بعد الروي كحركة الهاء في قولك
(منارها) والهاء في قوله : «تجرد المجنون من كسائه» ، وقيل لها نفاذ لأنها خالطت
الروي وخرجت منه كالسهم الذي ينفذ في الرمية من شق منها ويخرج طرفه من
الشق الآخر .

إن هذه الحركات الست التي يقال لها حركات القافية تجب المحافظة عليها في
كل الأبيات إذا دخلت في البيت الأول من القصيدة . وقد استثنوا من ذلك حركة

التوجيه في الروي المقيد . فيجوز الجمع مثلاً بين بُعد وصعد وقصد كما في قول المتنبي :

فهمت الكتاب أبر الكتب فسمماً لأمر أمير العرب
وطوعاً له وابتهاجاً به وإن قصر الفعل عما وجب
وما هاقني فبر خوف الوشاة وإن الوشائيات طرق الكذب
فالتوجيه في هذه الأبيات مختلف كما ترى . وقبل يستثنى من ذلك أيضاً حركة واو الردف ويائه . والصحيح أن ذلك معيب .

أنواع القافية

القوافي كلها إما مطلقة وإما مقيدة . فالمطلقة هي القافية التي يكون رويها متحركاً . وهذه ستة أنواع :

- ١ - مؤسسة نحو هياكل .
 - ٢ - مؤسسة موصولة بهاء نحو صنائعها .
 - ٣ - مردفة نحو عماد وعمود وعميد .
 - ٤ - مردفة موصولة بهاء نحو سواده ، ورسوله ، ونزيله .
 - ٥ - مردفة موصولة بـلين نحو وحدانا .
 - ٦ - مجردة من الردف والتأسيس نحو يمنع .
- وأما القافية المقيدة فهي التي يكون رويها ساكناً وهي ثلاثة أنواع :
- ١ - مجردة من الردف والتأسيس نحو جَمَعَ .
 - ٢ - مردفة بالألف نحو زحام . أو بالواو والياء نحو نور وزير .
 - ٣ - مؤسسة نحو صانع .

حدود القافية

للقافية خمسة حدود وذلك باعتبار ما تحرك منها بين الساكنين الأخيرين في القافية . وهي هذه : المتكاوس والمتراكب والمتدارك والمتواتر والمترادف . وقد جمعها الحلبي بقوله :

حصر القوافي في حدود خمسة فاحفظ على الترتيب ما أنا واصف
متكاوس متراكب متدارك متواتر من بعده المترادف
١ - المتكاوس: هو أن يتوالى أربعة متحركات بين ساكني القافية كقول
الشاعر: «زلت به إلى الحضيض قدمه» إن الساكن الأخير في هذه القافية هو الهاء
من (قدمه) وأول ساكن يليه قبله هو الياء من (الحضيض) وبينهما أربعة متحركات
هي الضاد والقاف والdal والميم الذي هو حرف الروي. وهذا في القوافي نادر
جداً وقد حاولت أن أورد له مثلاً آخر فلم أجده، والشعر من أرجوزة لشاعر قديم
لا أتذكر اسمه^(١) قال فيه:

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يملحه
زلت به إلى الحضيض قلعه يريد أن يعمره فيمجمه
وقوله فيمجمه مرفوعاً على تقدير (فهو يعجمه).

والظاهر أنهم سمو هذا الحد من القافية متكاًوساً لتكاثره بتوالي أربع حركات
فيه من قولهم: «تكاوس العشب» إذا كثف وغلظ.

٢ - المتراكب هو أن يتوالى ثلاثة متحركات بين ساكني القافية كقول المتنبي
وهو من البحر البسيط:

أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل دعا فلباه قبل الركب والإبل
فإن آخر ساكن في القافية هو الياء في (الإبلي) وأول ساكن يليه قبله هو اللام
من (ال) وبينهما ثلاثة متحركات الهمزة والباء واللام.

٣ - المتدارك: هو أن يتوالى حرفان متحركان بين ساكنيها كقول المتنبي وهو
من الطويل:

واتعب من ناداك من لا نجيبه وأغبط من عاداك من لا تشاكل
فإن آخر ساكن في قافيته هو الواو من (تشاكلو) وأول ساكن يليه قبله الألف من
(تشاكل) وبينهما حرفان متحركان الكاف واللام.

(١) هو للحطينة. (ك. أ.).

٤ - المتواتر هو أن يقع متحرك واحد بين ساكني القافية كقول المتنبي وهو من الخفيف:

آلة الميش صحة وشباب فإذا وليا عن المرء ولّى
فإن القافية في هذا البيت (وللا) وآخر ساكن فيها هو الألف والساكن الذي يليها قبلها هو اللام الأولى من (وللا) وبينهما حرف واحد متحرك وهو اللام الثانية التي هي حرف الروي.

٥ - المترادف: هو أن يجتمع ساكنان في القافية. وهذا لا يكون إلا في القوافي المقيدة كالألف والذال في قوله:

الناس للموت كخيل الطراد فالسابق السابق منها الجواد

عيوب القافية

إن عيوب القافية تكون على نوعين: أحدهما يلاحظ فيه الروي والمجرى أي حركة الروي. والآخر يلاحظ فيه ما قبل الروي من الحروف والحركات. ويسمى السناد.

عيوب الروي

إن عيوب الروي أربعة: الإكفاء والإجاعة. وهما يقعان في الروي. والإقواء والإصراف. وهما يختصان بالمجرى أي بحركة الروي.

١ - الإكفاء: هو أن يؤتى في البيتين من القصيدة بروي متجانس في المخرج لا في اللفظ كالعين والغين والذال والطاء كقول الشاعر:

جارية من ضبة بن أد كأنها في درعها المنعط

٢ - الإجاعة^(١): هي الجمع بين رويين مختلفين في المخرج نحو: عبيد وعريق، أو شارب وقاتل. ولا يخفى أن اختلاف الرويين في المخرج يستلزم اختلافهما في اللفظ أيضاً.

(١) ويسمى بعضهم الإجاعة (بالراء) من الجور، ومن أمثالها قول بعضهم:

ألا هل ترى إن لم تكن أم مالك بملك يدي إن الكفاء قليل
رأى من قلوبهم جفاء وغلظة إذا قام يبتاع القلوص ذميم (ك. أ).

٣ - الإقواء: هو اختلاف الرويين في المجرى . وبعبارة أخرى هو تحريك المجرى بحركتين مختلفتين متباعدتين مثل الكسرة والضمة في قولك : فوارس ومدارس كما جاء في شعر النابغة الذبياني من دالته المشهورة :

زعم الغراب بأن رحلتنا غداً ويداك خبرنا الغراب الأسود^(١)
وبقية القوافي فيه هذه القصيدة كلها مكسورة .

٤ - الإصراف : هو الجمع بين حركتين مختلفتين غير متباعدتين . كالجمع بين الفتحة والضمة أو بين الفتحة والكسرة كما جاء في قول الشاعر :

فدبت من أنصفني في الهوى حتى إذا أحكمه حلّه
وأيّن ما كنت ومن ذا الذي قبلي صفا الميش له كلّه

الإيطاء والتضمين

وقد ألحقوا بهذه العيوب الإيطاء والتضمين . فالإيطاء هو إعادة اللفظة نفسها بمعناها الأول في القوافي وإنما يجوز إعادتها بمعنى آخر نحو إنسان بمعنى رجل وإنسان بمعنى ناظر العين . وكلما تباعد الإيطاء كان أحسن . وأجازوا إعادة القافية بمعناها السابق بعد سبعة أبيات لأن القصيدة أقل ما تكون سبعة أبيات فكان كل سبعة أبيات قصيدة على حدة فتجوز إعادة القافية .

وأما التضمين فهو تعلق قافية بأخرى بحيث لا تكون القافية مستغنية عن البيت الذي يليها . وهو مكروه إن كان مما لا يتم الكلام بدونه . ومقبول إذا كان فيه بعض المعنى لكنه يفسر بما بعده . مثال الأول قول النابغة في مدح قوم :

(١) الرواية المشهورة (زعم البوايح أن... إلخ) وهي من قصيدته المعروفة بالمتجردة التي أولها :
أمن آل مئة راح أو مغندي عجلان ذاك زو وغير مَزود
وفي القصيدة إقواء آخر هو قوله :

سقط النصف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد
بمخضبي زخم كان بنانه غنم بكاد من اللطافة يمدد
فيل إن النابغة نبه إلى هذين العيين في شعره فأبدل الإقواء الأول بقوله : (وبذاك تعاب الغراب الأسود)
وأبدل الآخر بقوله : (عنم على أطرافه لم يمدد). (ك. أ).

وهم وردوا الجفار على تميم
شهدت لهم مواطن صادقات
وهم أصحاب يوم عكاظ إني
شهدن لهم بصدق الود مني
ومثال الثاني قول المتنبي:

لهون المال أنرشه أديما
إذا ضرب الأمير رقاب قوم
وللتفريق يكره أن يضيم
فما لكرامة مد الخطوعا
فإن البيت الأول مستقل بمعناه بعض الاستقلال إلا أنه غامض فجاء البيت
الثاني مفسراً له ومتمماً.

السناد

هو النوع الآخر من العيوب الطارئة على القافية لكن قبل رويها. وضروبه
خمس: سناد الردف، وسناد التأسيس، وسناد الإشباع، وسناد الحذو، وسناد
التوجيه.

١ - سناد الردف: هو أن يكون بيت مردفاً وآخر غير مردف كقول بعضهم:
إذا كنت في حاجة مرسلأ
وإن باب أمر عليك النوى
فأرسل حكيماً ولا توصه
فشاور لبيباً ولا تمصه
ومثله قول الشاعر أيضاً:

وبالطوف بالأخبار ما اصطحبا به
فراق حبيب وانتهاء عن الهوى
وما المرء إلا بالتقلب والطوف
فلا تعذليني قد بدالك ما أخفي
٢ - سناد التأسيس: هو أن يكون بيت مؤسساً وآخر غير مؤسس كأن تكون
القافية في بيت (يتجمل) وفي بيت آخر (يتحامل)^(١).

٣ - سناد الإشباع: هو اختلاف حركة الدخيل مثل كسرة الهاء وفتحة العين في
قولك (مجاهد) و(تباعد) لكنهم أجازوا الجمع بين الكسرة والضم.

(١) ومنه قول المجاج المعجلي:

يا دار مئة اسلمي ثم اسلمي
فخندف هامة هذا المعالم
فناد التأسيس بين (اسلمي و العالم) فالشطر الثاني مؤسس بالالف والأول لا تأسيس فيه.

٤ - سناد الحذور: هو اختلاف الحركة الواقعة قبل الردف كالجمع بن (ثور) و(جور) نحو قول الشاعر:

ألم تر أن تغلب أهل عز جبال معاقل ما يُرتقى بنا
شربنا من دماء بني نميم بأطراف القنا حتى رويننا

٥ - سناد التوجيه: هو اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد كفتحة اللام وضمتها في قولك (حَلَمَ) و(حَلَمَ) وهذا السناد قد أجازوه لكثرة وقوعه في أشعار العرب كما تقدم بيانه.

لاحقة

نريد هنا أن نذكر لك مسائل منفردة تتعلق بكل ما تقدم من مباحث القافية إكمالاً للبحث وزيادة في الإيضاح.

الف التأسيس والـف الردف

قد علمنا مما تقدم أن الف التأسيس منفصلة عن الروي بحرف واحد متحرك كالألف في بيت قافيته (كامل) مثلاً.

وعلمنا أيضاً أن هذه الألف كانت في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة والناظرين إذا لم ألقيهما دمي، ونستثني هنا الألف المنفصلة التي تكون مع الروي المضمّر فإنها يجوز أن تكون تأسيساً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي كقول زهير:

ألا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى من الأمر أو يبدلو لهم ما بدا ليا
فإن هذا البيت هو من قصيدة رويها الياء وجميع أبياتها مؤسسة. ولكون الروي مضمراً في هذا البيت جاز أن تعد الألف فيه تأسيساً وإن كانت في غير كلمة الروي.

أما الف الردف فليست كالف التأسيس بل يجوز أن تكون ردفاً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي مطلقاً. كما في قول أبي العتاهية:

أنه الخلفة منقادة إليه تجرر أذيالها
فلم تك تصلح إلا له ولم يك يصلح إلا لها

فإن الألف من (إلا) في قوله (إلا لها) ردف وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي . وجاز ذلك في ألف الردف ولم يجز في ألف التأسيس لقرب ما بين الردف والروي فإنهما متجاوران لا يفصلهما شيء بخلاف ألف التأسيس فإنها متباعدة عن الروي يفصلها عنه حرف واحد متحرك .

حروف الوصل:

حروف الوصل لا تكون رويًا كحروف الإضمار . لكن إذا كان ما قبل الهاء ساكنًا جاز أن تكون الهاء رويًا كقول الشاعر:

أصبحت الدنيا لأربابها ملهى وأصبحت لها ملهى
كأنني أحزم منها على قدر الذي نال أبي منها

ياء النسبة:

إذا كانت خفيفة فأنت فيها بالخيار تجعلها رويًا إن شئت وإن لا فلا . قال :
إني لمن أنكرني ابن البشري قتلت علباء وهذا جملي
فجعل الياء رويًا . وأما إذا كانت مشددة فهي روي لا غير .
واليك قافيتين إحداهما مؤسسة والأخرى مردفة نذكرهما لك على سبيل التدريب . قال :

يوشك من فر من منبته في بعض غراته يوافقها^(١)
فالقافية على هذا البيت مؤسسة . فحركة الواو الرس والألف التأسيس . والفاء الدخيل وحركتها الإشباع والقاف الروي وحركته المجرى . والهاء وصل وحركتها النفاذ . والألف خروج .

وقال :

وداريت كل الناس لكن حاسدي مداراته شطت وعز نوالها
فالقافية في هذا البيت مردفة . فحركة الواو الحذو . والألف الردف . واللام روي وحركتها المجرى . والهاء وصل وحركتها النفاذ . والألف خروج . وهذا كل ما تلزم معرفته في القافية .

(١) البيت لامية بن أبي الصلت (عبد الحميد الرشودي).

فنون الشعر الملحقة بالبحور الستة عشر

إن في الشعر العربي فنوناً أخرى لم نذكرها فيما تقدم وهي غير خارجة عن البحور الستة عشر التي مر بيانها ولكنها تتعلق بها فلذا ألحقت بتلك البحور . وهي سبعة : لزوم ما لا يلزم ، والتفويف ، والتسميط ، والتشريع ، والإجازة ، والتشطير ، والتخميس . ولنذكرها لك مجملًا لتكون منها على علم .

لزوم ما لا يلزم

هو أن يأتي الشاعر بحرف يلتزمه قبل الروي وليس هو بلازم كلزوم الخاء في قول أبي العلاء المعري :

إذا صاحبت في أيام بؤس	فلا تنسَ المودة في الرخاء
ومن يُعَدِّم أخوه على غناه	فما أدى الحقيقة في الإخاء
ومن جعل السخاء لأقربيه	فليس بعارف طرق السخاء
وكلزوم الكاف في قوله أيضاً :	

ضحك الدهر في محياك مكر	ماله غير أن يسوءك فكر
واعتماد الإنسان فيك جملاً	مئة لا يناله منك شكر
ليس بالسن نتحق المنابا	كم نجا بازل وعوجل بكر
ولأبي العلاء المعري ديوان كله على هذا النمط من لزوم ما لا يلزم ضمَّنه آراءه وفلسفته في الحياة والأديان . ويسمى هذا الديوان «باللزوميات» ومما جاء فيه قوله وقد لزم الباء قبل الروي :	

ما أجهل الأمم الذين عرفتهم ولعل سالفهم أضل وأنبر
يَدْمُونَ فِي جَمْعَاتِهِمْ بِسَفَاهَةٍ لَأَمِيرِهِمْ فَبِكَادٍ يَبْكِي الْمُنْبَرِ
وقال وقد لزم فيه الهاء قبل الروي :

ولدي سر ليس يمكن ذكره يخفى على البصراء وهو نهار
أما الهدى فوجدته ما بيننا سرأ ولكن الضلال جهار
وقال يذم الناس وقد لزم الميم قبل الروي :

يوفى على المنبر العالي خطيبهم وإنما يمظ الأسد والنمرا
هم السباع إذا عثت فرائسها وإن دعوت لخبر حوّلوا حمرا
وما الخفي بأهل أن تسميه برأ ولو حج بيت الله واهنمرا

التفويف

التفويف مأخوذ من قولهم برد مفوف وهو الذي فيه خطوط بيض تغاير سائر لونه . والمراد به هنا هو أن يأتي المتكلم بمعانٍ شتى من غزل أو مدح أو غير ذلك من جمل من الكلام كل منها منفصلة عن الأخرى مع تساوي الجمل في الوزن . أما وجه تسميته بالتفويف فهو أن المتكلم خالف بين جمل المعاني في التقفية كمخالفة الخطوط البيض في الثوب لسائر لونه . فكان الكلام حيثُ برد مفوف . كقول البديع الهمداني والشاهد في البيت الثاني :

يكاد يحكيك صوب الغيث منسكباً لو كان طلق المحيا بمطر الذهب
والدهر لو لم يخن والشمس لو نطقت والليث لو لم يصد والبحر لو عذبا
وقال آخر :

ولو أن ما بي بالجبال لدكها وبالنار أطفأها وبالماء لم يجبر
وبالناس لم يحبوا وبالدهر لم يكن وبالشمس لم تطلع وبالنجم لم يسر
ومن التفويف أيضاً قول المتنبي يمدح سيف الدولة :

يا أيها المحسن المشكور من جهتي والشكر من قبل الإحسان لا قبلي
أقل أنل أنقطع أحمل حل سل أهد زد هتئ بشئ تفضل ادن سر ميل

وقد روي أنه لما أنشد أبو الطيب سيف الدولة هذه القصيدة التي هذان البيتان منها ناوله نسختها وخرج . فنظر فيها سيف الدولة فلما انتهى إلى هذا البيت المفوف أخذ القلم فوقع تحت قوله (أقل) قد أقلناك . وتحت (أنل) أنلناك . وتحت (أقطع) قد أقطعناك الضيعة الفلانية ضيعة بباب حلب . وتحت (احمل) يقاد إليك الفرس الفلاني . وتحت (علّ) قد فعلنا وهو من العلو . وتحت (سلّ) قد فعلنا فاسل وهو من السلو . وتحت (أعد) قد أعدناك إلى حالك من حسن رأينا . وتحت (زد) يزداد كذا . وتحت (تفضل) قد فعلنا . وتحت (أدن) قد أدنيناك . وتحت (سرّ) قد سررناك . وتحت (صل) قد وصلناك .

قال ابن جني بلغني عن المتنبي أنه قال : إنما أردت (سرّ من السرية) قال : فأمر له بجارية . قال : وحكى لي بعض إخواننا أن المعقلي وهو شيخ ظريف كان بحضرة سيف الدولة قال له وقد حسد المتنبي على ما أمر له به : يا مولاي قد أعطيته كل شيء سألكه فهلاً قلت له لما قال لك (هش بش) (هَهْ هَهْ هَهْ) يحكي الضحك . فضحك سيف الدولة وأمر له بصلة .

ومثل قول المتنبي هذا ما قاله أبو العميش في عبد الله بن ظاهر :

يا من يؤمل أن تكون خصاله كخصال عبد الله انصت واسمع
اصدق وعفّ ويز واصر واحتمل واحلم ودار وكاف وابذل واشجع

التسميط

هو أن يجعل الشاعر البيت من قصيدة أو كل بيت منها أربعة أقسام ثلاثة منها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع . وتسميته بالتسميط مأخوذة من السمط وهو خيط النظم كأنهم جعلوا القافية كالسمط والأجزاء المسجعة بمنزلة حبات العقد . أو مأخوذ من السمط بمعنى القلادة فكأنهم جعلوا البيت بتفصيله بالأجزاء المسجعة كالقلادة المفصلة بالجواهر كقول امرئ القيس :

وحرب وردت وثفر سددت وعلج شددت عليه الحبالا
ومال حويت وخيل حميت وضيف قريت يخاف الوكالا

وكقول الحريري في مقاماته :

لزمت السفار وجبت القفار	وعنت النفار لأجني الفرح
وخضت السيول ورضت الخيول	لجر ذبول الصبا والمرح
ولولا الطماح إلى شرب راح	لما كان باح فمي بالملح

ومن التسميط قول الحريري أيضاً من قصيدة :

ويحك يا نفس احرصي	على ارتياد المخلص
وطاوعمي واخلمصي	واسمي إلى النصيح وومي
واعتبيري بمن مضى	من القرون وانقضي
واخشي مفاجاة القضا	وحاذري أن تخدمعي

ومن التسميط نوع آخر يسمى تسميط التقطيع وهو أن يسجع جميع أجزاء البيت على روي مخالف للقافية . كقول ابن هاني المغربي :

ملأوا البلاد رغائباً وكتائباً	وقواضيباً وشوازيباً إن ساروا
وجدادولاً وأجادلاً ومقاولاً	وعواملاً وذوابلاً واختاروا

وبعضهم سمى هذا النوع بالموازنة وعده نوعاً مستقلاً عن التسميط . ولا مشاحة في الاصطلاح .

التشريع

هو أن يكون البيت فما فوقه قافيتان مع وزنين مختلفين من أوزان العروض بحيث يصح المعنى عند انفراد أحدهما عن الآخر . كقول الحريري وهو من الكامل :

يا خاطب الدنيا الدنية إنها	شرك الردى (وقرارة الأكدار)
دار متى ما أضحكك في يومها	أبكت غداً (تباً لها من دار)

فإذا حذف آخرهما يصيران من مجزوء الكامل هكذا :

يا خاطب الدنيا الدنية	بنة إنها شرك الردى
دار متى ما أضحكك	في يومها أبكت غداً

ومنه قول بعض العرب المتقدمين :

وإذا الريح مع المشي تناوحت هوج الرمال تكبهن شمالا
ألفيتنا نقرى المبيط لضيفنا قبل المبال ونقتل الأبطالا

فهذان البيتان من الكامل أيضاً يتقلان إلى مجزؤه بحذف آخرهما هكذا :

وإذا الريح مع المشي تناوحت هوج الرمال
ألفيتنا نقرى المبيط لضيفنا قبل المبال

وتسمية هذا بالتشريع مأخوذة من قولهم شرع باباً إلى الطريق تشريعاً أي فتحه
وبيئه فكان الشاعر شرع في بيته باباً إلى وزن آخر .

الإجازة

هي أن يأتي شاعر بشطر بيت أو بيت تام فينظم شاعر آخر في وزنه ومعناه ما
يكون به تمامه . وهي من قولهم أجاز فلان رأي فلان أي أنفذه وسوّغه فكان
الشاعر الثاني ينفذ قول الشاعر الأول بتمامه . مثال ذلك ما حكى عن أبي نواس أنه
قال أمام جماعة من الشعراء أجزوا قولني : «عذب الماء وطابا» فقال أبو العتاهية من
فوره : «حبذا الماء شرابا» . ومن ذلك قول أحمد بن يوسف الشاعر وقد سمع قينة
تغني :

أناس مضوا كانوا إذا ذكر الألى مضوا قبلهم صلوا عليهم وسلموا
فقال أحمد مجيزاً :

وما نحن إلا مثلهم غير أننا أقمنا قليلاً بعدهم وتقدموا

التشطير

هو أن يعتمد الشاعر إلى أبيات لغيره فيضم إلى كل شطر منها شطراً يزيده عليه
عجزاً لصدر وصدرأً لعجز . مثال ذلك قول عبد الغني النابلسي مصدراً ومعجزاً :

رأيت خيال الظل أكبر عبرة (يلوح بها معنى الكلام لأحداقني)
(وفي كل موجود على الحق آية)
شخص وأشباح تمر وتنقضي (وليس لها مما قضى الله من واق)

(لها حركات ثم يبدو سكونها) وتفننى جميعاً والمحرك باق

التخميس

هو أن يقدم الشاعر على البيت من شعر غيره ثلاثة أشطر على قافية الشطر الأول فتصير خمسة أشطر. ولذلك سمي تخميساً كقول أحد الشعراء^(١):

سمى يحاول إسكاري بكأس طلا من كنت قبل الطُلا من حبه ثملا
فقلت إذ نلت منه الضم والقبلا لبت الملاح ولبت الراح قد جملا

في جبهة الليث أو في قبة الفلك

أقول قولِي هذا ليس من حسد للعاشقين ولا حقد على أحد
لكن صيانة أهل الحسن والفيد كيلا يقبل معشوقاً سوى أسد

ولا يطوف بحانات سوى ملك

هذا، وقد بقيت للشعر فنون آخر ليس تحتها طائل. منها ما يسمى بالعاطل وهو أن يؤتى في الشعر بالفاظ مهمة لا نقط لها. ومنها الحالي وهو عكس العاطل. ومنها الأرقط وهو أن يكون حرف منقوط وحرف غير منقوط. ومنها المؤسس وهو أن تكون جميع نقطه تحتية ومنها الموصل وهو ما اتصلت حروفه بعضها ببعض. ومنها المقطوع وهو عكس الموصل. إلى غير ذلك من الفنون النافهة كالتاريخ والألغاز والمعميات.

الدوبيت والموشح

من الأوزان الخارجة عن أوزان البحور الستة عشر التي مر ذكرها الدوبيت والموشح.

فأما الدوبيت ويسميه الشعراء المحدثون بحر السلسلة أو الرباعي. فهو وزن أخذه المولدون من الفرس. وأكثر استعماله في المعاني الرقيقة أو في فن الغناء. وهذه الكلمة أعني «الدوبيت» لفظة مركبة من لفطتين فارسية (دو) ومعناها اثنان، وعربية (بيت) وسمي بذلك لأن الفرس ما كانوا ينظمون على هذا الوزن أكثر من

(١) التخميس لمؤلف الكتاب كما أشار إلى ذلك في تعليق لاحق بخطه. (عبد الحميد الرشودي).

بيتين . وقال بعضهم إن لفظة «دوبيت» عربية أفسدتها العامة وإن أصلها «ذوبيت»^(١) . والصواب هو القول الأول . ولكنها إذا عرّبت فتعريبها (ذو بيتين) كما جاء في مقدمة ابن خلدون .

أما وزن الدوبيت فهو (فعلن متفاعِلن فعولن فَعِلْن) مرتين^(٢) كقول بعضهم :
 نفسي لك زائراً وفي الهجر فدا يا مؤنس وحدتي إذا الليل هدا
 إن كان فراقنا مع الصبح بدا لا أسفر بعد ذاك صبح أبدا
 تقطيعه

نفسى = فَعِلن . لك زائرُن = متفاعِلن . وفي الهج = فعولن . رفا = فعِلن .
 يامؤ = فعِلن . نس وحدتي = متفاعِلن . إذللي = فعولن . لهدا = فعِلن .

وقد يستعمل مجزوءاً هكذا (فَعِلن متفاعِلن فعولن) مرتين كقول بعضهم^(٣) :
 يا من لعبت به شمول ما ألطف هذه الشمائل
 تقطيعه

يا من = فعِلن . لعبت بهي = متفاعِلن . شمولن = فعولن . ما أل = فعِلن .
 طف هادش = متفاعِلن . شمائل = فعولن .

الموشح

قال ابن خلدون : الموشح فن أهل الأندلس ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً . ويلتزمون عدد قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة . وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات . وأغراضه مختلفة كما يفعل بالقصائد .

قال وأما الذي اخترعه في الأندلس فهو مقدم بن معافر^(٤) في القرن الثالث

(١) بل العامة حرفوها إلى (ذوبيت) ثم إلى (بو ذيت) ثم إلى «بوذيت» ثم قالوا «أبو ذية» . (م . ح .) .
 (٢) راجع معجم الأدباء لياقوت الحموي ج ٤ ص ١٥٢ من طبعة مرغليوث في ترجمة أبي يعلى حمزة بن علي بن العيين زري . (م . ج) .
 (٣) هو البهاء زهير في ديوانه ، ص ٢١٤ ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٩٨٢ . (عبد الحميد الرشودي) .

(٤) ورد في بعض المصادر باسم - معافى - (عبد الحميد الرشودي) .

للهجرة . ثم برع فيه عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح في القرن الرابع .
وهذه القاضي هبة الله بن سناء الملك المصري المتوفى سنة ٦٠٨ . وسبب تسمية
هذا الفن بالموشح هو أنهم جعلوا خرجاته وأغصانه كالوشاح له .

قال بعض المحدثين: والغالب على فن التوشيح الإعراب وهو مختلف
الأوزان والأوضاع . والسبب في ذلك أن تأليف التوشيح كان لغرض تطبيق
الألفاظ على مؤلفات من الأصوات بمقتضى صناعة الموسيقى . فكان أهل تلك
الصناعة يؤلفون من الأصوات التي تخرجها الضربات على الأوتار المختلفة
وكان مؤلف التوشيح تابعاً لما تقتضيه تلك الأصوات فتارة توافق الأوزان العربية
وتارة تخالفها .

ومن هذا يعلم أن ليس للموشحات وزن خاص . وإنما تأتي من كل البحور
الستة عشر ومن غيرها . وأما تركيبها فكثيراً ما يأتي على هذا المنوال: يصدر
الموشح بيتين هما كاللازمة له يتفقان في الصدر والعجز . كقول بعض المغاربة
وهو من بحر الرمل:

قابل الصبح الدجى فانهزما ومحا بالسيف أفق الغلس
وجلا الغيم ببرق رقما ثوب ديباج به الجو كُسي
ثم تتبع اللازمة أدوار مركبة من خمسة أبيات ثلاثة منها متفقة الصدر والروي
والأخيران يكون صدرهما وعجزهما كصدر اللازمة وعجزها . كقوله أيضاً:

نسخ الصبح أحاديث الدجى بيد بيضاء في لوح النهار
ولكهف المغرب الليل التجى حين نادى الفجر في الشرق البدار
وجلا الصبح جبيناً أبجعا فاخفى من نوره النجم وغار
وبكى القمري لما ابتسما عاطر الزهر بشفر اللمس
وزها خد الريا فانسجما دمع عين المعارض المنبجس
وكثيراً ما تصرف الشعراء المحدثون بفن الموشحات فنهجوا له طرقاً مختلفة .
منها ما قاله الصفي الحلبي في مدح السلطان المؤيد عماد الدين الأيوبي . وهو من
الوافر:

ولولا أنت يا مردي الفوارس
تجزى من لجودك رام حذاً
وكيف تقاس بالأنواء حداً

(دور)

لأضحى المعلم بين الناس دارس
ومن بالغيث قاسك قد تعدى
وكفك للورى أدنى وأندى

عماد الدين مغني كل بئس
أبا ملكاً حماني من زمانى
خففت برفع شاني كل شاني

(دور)

ومن تغدو الأسود له فرائس
وأعطاني أماني والأمانى
وشيدت الممالي والمعاني

ومنها ما قاله اسكندر الخوري من شعراء فلسطين:

راعنا في الشرق توظيف البنات
وركوب السيدات المعجلات
وامتطاهن الجياد الصافيات
بلباس لا يبقينا المشرات
هو ثوب فيه جسم الغانيات
فصدور عاريات فاتنات

(دور)

ففي السدوات
ففي الحواضر
كالقصور
والمخاطر
بات ظاهراً
للنواظر

راعنا هذا وفي الغرب النساء
سرن لا يرهبن في الحرب الدماء
جالسات في منصات القضاء
ناهضات رمن أسباب السماء
كاتبات بل بلذن الشعراء

كالكماء
هاجومات
حاكمات
طائرات
ثائرات

إلى غير ذلك من الموشحات التي فاتها الحصر .

فنون الشعر الجارية على السنة العامة

إن فنون الشعر الجارية على السنة العامة في القديم أربعة. وهي: الزجل، والموالي، والكان وكان، والقوما.

الزجل

وهو المعروف في الشام بالمعنى وفي العراق بالعتابة. قال ابن خلدون لما شاع التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيه إعراباً فاستحدثوا فناً سموه بالزجل. والتزموا النظم فيه على مناحيهم فجاوزوا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة. وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان وإن كانت قيلت قبله.

وأصل الزجل رفع الصوت والتطريب فسمي هذا النوع من الشعر العامي زجلاً لتطريبهم ورفع أصواتهم به في الغناء.

أما وزنه فليس له وزن خاص لأنه لما كان من وضع العامة اتبعوا فيه النغم دون مراعاة الوزن. وربما نظموا في سائر البحور الستة عشر. فإن العتابة عند العراقيين اليوم من الوافر والزهيري عندهم من البسيط.

ومن أمثلة الزجل قول مدعيس^(١) الشاعر الزجلي الأندلسي يصف روضة وهو من مجزوء الرمل:

(١) ورد في بعض المصادر باسم مدغيس والبعض الآخر مدغليس. (عبد الحميد الرشودي).

ورذاذ دق يــــنــــنــــزل
فتري الواحد يفضض
والنبات يشرب ويسكر
والفصوص تمطف إلينا
وشمع الشمس يضرب
وتري الآخر يذهب
والطبور ترقص وتطرب
ثم تستحي وتهرب

والشائع في هذا الفن أن يأتي الشاعر بيت ذي أربعة مصاريع الرابع منها يلزم
روياً واحداً في كل القصيدة والثلاثة التي قبله تكون على روي آخر متشابه مختلف
في كل بيت كقول بعض الأندلسيين يصف البرغوث:

جائي البرغوث وأنا نايم
وقال لي شهر وأنا صايم
قلت يا برغوث لا تجاذبني
بالله عليك لا تناعبني
قال لي أنا ماني بهمك
عشاي الليلة من دمك
قلت له أنا أراعيك
روح لغيري يعشيك
وصار على جسمي حاييم
بحسابي خلص رمضان
علامك انت مراكبني
واتركني أنا تمعبان
لا أسرك ولا أغممك
والغد يفرجها الرحمان
وعند الناس أنشد فيك
واتركني الليلة نعبان

وعلى هذه الطريقة يجري الزجل عند العراقيين اليوم وكذلك العتابة وهي لا
تكون إلا بيتاً واحداً ذا أربعة مصاريع الثلاثة الأولى منها على روي. والرابع على
روي آخر. ولا ينظمونها إلا من الوافر. ويلتزمون في قوافيها الثلاث الأولى
الجناس وكثيراً ما يحرفون الكلام عن مواضعه ليتم لهم التجنيس كقول أحدهم:

خدودك شمس وعيونني حريها
يا عينك من تصد تنبت حريها
وأوصاف الببك كل كاهن حاريها
بدلالي وتهت عن رد الجواب

وأظن أنها سميت بالعتابة لتضمنها في الغالب عتاب الأحباب. أو لأنهم لما
نسجوا فيها على منوال قول جرير:

أقلي اللوم هاذل والعتابا
وقولي إن أصبت لقد أصابا

وتبعوه في هذا الوزن سموها عتابة لأن العتاب مذكور في بيت جرير.

والشعر الزجلي المستعمل اليوم في الأغاني العراقية عدا العتابة أنواع كثيرة تأتي على أوزان مختلفة خارجة عن أوزان الشعر الفصيح يتبعون فيها الأنغام المطلوبة عندهم . وينظمونه أفعالاً كل قفل منها مستقل قائم بنفسه لا يزيد في الغالب على بيتين فمنه ما يكون برويين أحدهما للصدر والآخر للعجز . وهذا النوع هو الشائع اليوم في أغانيهم كقول أحدهم :

ياللي تريد الكيف قمره وريـمه
لوقطمونني بيـف وجهك ما بيـمه^(١)

وربما جعلوا هذا النوع بقافية واحدة للعجز فقط كقولهم :

خليتنني يا شوق كوزبـجـزـره
كود القلب يـسـلاك مثلك كـثـيره

وقد برع في هذا النوع أهل جنوب العراق ولا سيما نساؤهم فهن يبدعن فيه كل الإبداع كقول إحداهن :

لا عبره وانطي افلوس لا اعرف أفـوجـن
مثل أم ولد فرگان تميت ألـوجـن

ومن أنواعه ما يكون بقافية واحدة كقول القائلة :

ما قلت لج يا يمه على الرحى عينيـني
ما ادري^(٢) الرحبه تجيله لولا المشـجـع راميـني

الموالي

هو من فنون الشعر وضع للغناء . قيل إن أول من تكلم به بعض أتباع البرامكة بعد نكبتهم فكانوا ينوحون عليهم ويكثرون من قولهم يا موالى بالجمع ويضيفونه إلى ياء المتكلم فيصير هكذا : يا موالياً . فصار يعرف بهذا الاسم . وقد سماه بعضهم (مُوالى) قال وسمي بذلك لموالاة بعض قوافيه بعضاً .

(١) تلفظ «م بيحه» (م. ج.).

(٢) تلفظ «م دري» (م. ج.).

وجاء في بعض الكتب أن المواليا اخترعه البغداديون . وذلك أنهم عمدوا إلى بيتين من البحر البسيط وجعلوا لكل مصراع قافية ووالوا القوافي فكانت متواليه فسمي مواليا . وقال صفى الدين الحلبي إنه سمي مواليا لأن بعض الزراع من البغداديين كانوا يسقون بالدلاء ويغنون فيقولون في آخر غنائهم يا موالى . قال ويجوز في هذا الفن ما لا يجوز في غيره ويسامح ناظمه في إخراج بعض كلماته عن أصلها وعن وضع اللغة ا هـ . قلت وهذا ما يفعلونه اليوم في العتابة التي يلتزمون في قوافيها الجناس فإنهم يخرجون فيها بالكلمات عن أصلها لكي يتم لهم الجناس .

وورد في كتاب (خلاصة الأثر) للمحبي أن أول من اخترع المواليا أهل واسط وهو من بحر البسيط اقتطعوا منه بيتين وقفوا شطر كل بيت بقافية ونظموا فيه الوصف والمديح وسائر الأغراض الشعرية على قاعدة القريض . ولما كان سهل التناول تعلمه عبيدهم المتسلمون عمارتهم والغلمان وصاروا يغنون به في رؤوس النخل وعلى سقي المياه ويقولون في آخر كل صوت يا مواليا إشارة إلى سادتهم فسمي بهذا الاسم . ولم يزالوا على هذا الأسلوب حتى استعمله البغداديون فلفظوه حتى عرف بهم دون مخترعه ثم شاع ا هـ .

وقد علمت أن وزن المواليا من البسيط . وأما تركيبه فيكون على الغالب من بيتين تختتم أشطرهما الأربعة بروي واحد كقول صفى الدين الحلبي في المدح :

من قال جودة كفوفك والحييا مثلين اخطا القياس وفي قوله جمع ضدين
ما جدت إلا وثغرك مبسّم يا زين وذاك ما جاد إلا وهو باكي الممين

وهذا الفن أعني المواليا مستعمل عند أهل العراق إلى يومنا هذا إلا أنهم حرفوا اسمه فسموه (الموال) ويسمونه الزهيري أيضاً . فإن تركيب الموال عندهم كتركيب الزهيري غير أنهم لم يقتصروا في الزهيري على أربعة أشطر ، بل جعلوه سبعة أشطر . فيجلمون الأشطر الثلاثة الأولى على روي والأشطر الثلاثة التي تليها على روي آخر . ثم يأتون بالشطر السابع الأخير على روي الأشطر الثلاثة الأولى . وهو شائع معلوم فلا حاجة إلى إيراد مثال منه .

الكان وكان

هو أحد الفنون الجارية على السنة العامة . قال الأبيهي في المستطرف والمجبي في خلاصة الأثر : للكان وكان نظم واحد وقافية واحدة . ولكن الشطر الأول من البيت يكون أطول من الثاني ولا تكون قافيته إلا مردوفة . أما أجزاء المعهودة فهي : (مستفعلن فاعلاتن مستفعل مستفعل) (مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلان) .

قال والبغداديون هم أول من اخترع (الكان وكان) وسبب تسميتهم إياه بهذا الاسم هو أنهم نظموا فيه الحكايات والخرافات . فهم يقولون فيه (كان وكان) كناية عن الأحاديث التي لا يعتنى بها وقد نظم فيه بعض فضلاء بغداد كالإمام ابن الجوزي وشمس الدين الكوفي في المواعظ والحكم وغير ذلك من المعاني . وإليك مثلاً أورده الأبيهي في المستطرف :

يا قاسي القلب مالك نسمع وما عندك خبر ومن حرارة وعظي قد لانت الأحجار
أفنيت مالك وحالك في كل ما لا ينفك ليتك على ذي الحالة تقلع عن الأصرار
إلى أخريات الأبيات .

القوما

هو أحد فنون المولدين وهو مركب من أربعة أفعال اثنان منها على قافية واحدة والثالث بلا قافية والرابع له قافية كقافية القفلين الأولين . وأجزاء كل قفل منه (مستفعلن فاعلان) .

قال المجبي أول من اخترعه البغداديون في الدولة العباسية برسم السحور في رمضان . وسمي بهذا الاسم من قول المغنين بعضهم لبعض في أثناء الغناء (قوما لنسخر قوما) فغلب عليه هذا الاسم .

أقول إن العادة الجارية اليوم في بعض البلاد هي أن يخرج طبال في الليل فيطوف في الشوارع ضارباً بالطبل لكي ينبه الناس إلى السحور . وكانت العادة في أيام العباسيين ببغداد أن يخرج في الليل هؤلاء المغنون يطوفون في الشوارع ويغنون القوما لتنبيه الناس إلى السحور . فسبحان محول الأحوال .

وقيل في القوما إن أول من اخترعه ابن نقطة للخليفة الناصر . والصحيح أنه مخترع قبله . وكان الناصر يطرب له وكان لابن نقطة ولد صغير ماهر في نظم القوما . فلما مات أبوه أراد أن يعرّف الخليفة بموت أبيه ليجربه على مفروضه فتعذر عليه ذلك . فصبر حتى أتى شهر رمضان فأخذ أتباع والده من المستخرين ووقف أول ليلة من الشهر وغنى القوم بصوت رقيق . فأصغى الخليفة إليه وطرب له فلما وصل إلى القوما كان أول ما قاله قوله :

يا سيد السادات لك بالكرم عادات
أنا بُني ابن نقطه نعيش أبوامات
فأعجب الخليفة به واستحضره وخلع عليه وفرض له ضعفي ما كان لأبيه .

ومن أمثلة القوما ما ذكره الأبيهي لبعضهم في مدح أحد الخلفاء نظمه ليسخر في رمضان قال :

لا زال سمكك جديد دائم وجدك سميد
ولا برحت مهنا بكل صوم وعيد

في الدهر أنت الفريد وفي صفاتك وحيد
والخلق شمر منقح وأنت بيت القصيد
إلى آخر الأبيات . وآخر قول نقوله هنا فنختم به هذه الرسالة هو أن الشعر وليد الغناء وما دامت الألحان في الأغاني لا تدخل تحت حدٍ أو حصر فكذلك أوزان الشعر لا تعد ولا تحصى .

(انتهى)

تنبيه

لقد جرت عادة بعض العروضيين على رسم التفعيلة الثانية من البحر الخفيف بمقطعين منفصلين هكذا (مستفع لن) باعتبارها مكونة من سبب خفيف يليه وتد مفروق بعده سبب خفيف وذلك درءاً لدخول الطي أو الخبل على التود لأنهما

مختصان بالدخول على الأسباب دون الأوتاد وحيث إن المؤلف - رحمه الله - قد رسمها متصلة (مستفعلن) وإن تركها كذلك لا يؤمن لبسه فقد اقتضى تنبيه القارئ الكريم إلى ذلك .

عبد الحميد الرشودي

تمائم التعليم والتربية

كلمة بريئة

أكتب هذه الكلمة وشاعرنا المرحوم الرصافي في طيات الشرى وأدراج البلى، ترك لنا بعد موته تراثاً خالداً تغرده البلابل من أبناء الأجيال وتحفظه على كر السنين والأعوام. وفي إعادة طبع هذا الكتاب تجديد صفحة خالدة من صفحات تلك المخلفات التي ما نطق بها إلا عن شعور فياض بحبه لأبناء جلدته من أبناء هذه الأوطان من ديار يعرب وقحطان فقد أحبها حباً طفق به قلبه ونطق به لسانه فكان الهزار الغريد طول حياته التي كان متبرماً منها فشدا وغنى بقلب حزين وطروب كلما دعاه الواجب وناداه أبناء الوطن العزيز. وها هو ذا يعطينا صورة مصغرة من ألوان شعره العذب في هذا الكتيب الذي قدمه لأرباب العلم والتعليم وهو يمثل جانباً لا يستهان به من جوانب ديوانه الخالد وشعره الطريف والتالد، ضارباً للامة العربية مثلاً من أمثلة التعشق بالحرية ورفع نير الاستعباد بالخلق الرزين والعمل الرصين والحزم المتين. ورحم الله الرصافي خالداً بمآثره مدى الحقب والأزمان.

بغداد

يوسف يعقوب مسكوني

كلمة إيضاح أمام المقصود

إلى المفكرين من رجال الأمة

إن للحالة الاجتماعية في كل أمة ثلاثة مصادر، هي عنها صادرة، ومنها مشتقة، وإليها راجعة. أولها الوالدان أو الأسرة، ولا سيما الأم، التي هي عماد الأسرة. وثانيها المدرسة أو المعلم. وثالثها الوسط أو المحيط.

فمن أراد أن يسبر من الأمة غورَ حالتها الاجتماعية ويعرف ما بها من نقص أو كمال، فليدرس منها تلك المصادر الثلاثة درساً متقناً. فإذا رأى بها نقصاً وأراد لها الكمال فما عليه إلا أن يصلح تلك المصادر، وإلا أعياء إصلاحها وإصعادها إلى مستوى الكمال الذي أراده لها، ولو كان فيها ذا علم وعرفان وصاحب حكم وسلطان.

وأهم هذه المصادر هو المصدر الأول، أعني الوالدين وخصوصاً الأم منهما فإن هذا المصدر هو أول مرحلة من مراحل التربية التي بها ينمو ما أودع الله في الطفل من القابلية للإصلاح والاستعداد للكمال. فإذا كان هذا المصدر فاسداً نشأ الطفل فاسداً، وإذا كان صالحاً نشأ صالحاً.

ثم تأتي بعد ذلك المدرسة، وهي المرحلة الثانية من مراحل التربية، وبها يمكن تلافي ما فات في المرحلة الأولى من واجبات التربية الصحيحة والتعليم النافع. ولكن لا يمكن إزالة ما حصل في التربية الأولى من المفسد، إذا كان المصدر الأول فاسداً، لأن المدرسة مهما كانت راقية في تربيتها وتعليمها فإنها لا تستطيع أن تنتزع من الصبي جميع ما انطبع فيه من المفسد عند تربيته في المرحلة الأولى، بل لا بد أن يبقى فيه من ذلك أثر، لا ينتزعه منه إلا الموت. وبهذا يتبين

ما للآم من المنزلة السامية في المجتمع الإنساني، ويتضح أن حالة الآم هي أساس الحالة الاجتماعية في كل أمة.

أما المصدر الثالث، أعني الوسط أو المحيط، فنحن إذا قطعنا النظر عما به من الأحوال الطبيعية وجدناه فيما عداه تابعاً للمصدرين اللذين قبله رفعة وانحطاطاً. وما حالة المرء فيه إلا نتيجة حالته في المصدر الأول والثاني. إذ هو بعد قطعه تينك المرحلتين الأولى والثانية يأخذ عند دخوله في معترك الحياة يزاول في مساعيه مظاهر التربية العملية، فيتتبع الأمور ويستقربها ويمارسها بالفعل، إلى أن تحكمه التجارب، ويصبح عضواً فعالاً نافعاً في المجتمع الذي هو فيه، وما ذلك إلا بفضل ما تلقاه من التربية الصحيحة، والتعليم النافع، في المصدرين الأولين. ومن هنا نعلم أن من جاوز الدورين الأولين، من دون أن يتلقى فيهما تربية صحيحة وعلماً نافعاً، تعذر عليه أن يكون عضواً نافعاً في الدور الثالث، وبهذا المعنى يجب أن نفسر قول الشاعر العربي:

إذا بلغ الفتى عشرين عاماً ولم يفخر فليس له فخار
لأن زمن التربية قد انقضى بعد العشرين، فإذا كانت تربيته قبل العشرين لم تظهر ما فيه من القابلية والاستعداد للفخر، بقي خاملاً إلى آخر الحياة.

إن الإنسان الصغير غصن له ثقافان^(١) الأم والمدرسة، فإن خرج منهما مثقفاً مستقيماً، بقي إلى آخر الحياة مستقيماً، وإن خرج منهما معوجاً بقي معوجاً إلى آخر الحياة، واستحال تثقيفه بعد ذلك لأنه أصبح خشبة وقد قال الشاعر:

إن الغصون إذا قوّمتها اعتدلت ولا يلين إذا قوّمته الخشب
وعليه فمستقبل كل أمة منوط بمهودها ويتخوت مدارسها، فمن أراد لأمة مستقبلًا طيباً، فما عليه إلا أن يسعى بقدر ما يستطيع في إصلاح تلك المهود وتلك التخوت، وإلا كان مقصراً في أداء الواجب عليه تجاه أمته، ولو كان من الذين محضوها الود وأرادوا لها الخير.

(١) الثقاف: آلة تسوى بها الرماح، وثقف الرمح: قوّمه وسوّاه ومنها ثقف الولد: هذب وعلمه. جميع الشروح كتبها الدكتور المرحوم جميل سعيد على الطبعة الثانية، مطبعة دجلة ١٩٤٨، بغداد. (عبد الحميد الرشودي).

أما مدارسنا معاشر العرب فأقول بملء القلب أسفاً، إنها لا تزال بعيدة عن إيصال أبنائها إلى الغاية المطلوبة منها، إذ هي اليوم ناقصة جداً من وجوه عديدة بالنسبة إلى ما بلغت مدارس غيرنا من الكمال، فعسى أن ينظر المفكرون منا في أمرها ويأخذ كل واحد منهم في إصلاح ما يراه فيها من الخلل بقدر استطاعته ومقدرته.

إن في أدمغة الصبيان قابلية عظيمة للتلقي، واستعداداً كبيراً للأخذ، فلا مؤثر في الكون ألا تنطبع آثاره فيها بكل سهولة وتكون، بعد انطباعها، أعز إمحاء من خطوط الرواجب^(١) ولذا قالوا «العلم في الصغر كالنقش في الحجر». ولذا أيضاً أخذ المفكرون من رجال الأمم الراقية، يتحرون وسائل الاستفادة من هذه القابلية فيما يريدونه للأحداث الصغار من التربية الفكرية والأخلاقية. ومما أوجدوه من تلك المسائل، ما كتبوه لهم من الأناشيد والأشعار التي تُشرب قلوبهم حب الوطن، وتلقنهم الأخلاق الحسنة، وتعوّدهم على التفكير والاعتبار بمخلوقات الله، إلى غير ذلك مما يكون له تأثير حسن في أخلاقهم أيام الصبا.

وهذا هو الذي دعاني أن أكتب لأبناء مدارسنا هذه الرسالة الشعرية، التي ضمتها مقاطيع مختلفة من الشعر المدرسي، وسميتها «تمائم التعليم والتربية» راجياً من الله تعالى أن ينفع بها الشبان من أبناء الأمة إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

معروف الرصافي

(١) الرواجب: المفاصل التي تلي الأنامل وحدثها راجبة ورجبة.

أنشودة العرب

نحن بني يعرب حرب للحيف^(١) ونحن أقرى كل قوم للضيف
 ذكاؤنا أسطع من شمس الصيف وظلنا يحفظ من لفح الهيف^(٢)
 ونترك النوم إذا شان الطيف لا نتوانى فيه عن قطع الغيف^(٣)
 لا نطلب العزة إلا بالسيف لا ننزل الوهد^(٤) ولكن بالخيف
 وطبعنا يأنف من فعل الزيف^(٥) نعان ما ينفي العلى كل العيف
 نطير للمجد كما طار الغيف^(٦) من أين يأتينا التواني أو كيف

(١) الحيف: الجور والظلم.

(٢) الوهد: المكان المظلم. والخيف: المكان المرتفع.

(٣) الزيف، من قولهم «درهم زيف»: وهو الذي دخله غش.

(٤) الهيف: ريح حارة تيبس النبات وتنشف المياه.

(٥) الغيف: جماعة الطير.

(٦) الفيف: كل مفازة لا ماء فيها.

اللَّهِ

انظُرْ لِنَافِثِ الشَّجَرَةِ
 كَيْفَ نَمَتْ مِنْ بَلَدَةٍ
 فَانْظُرْ وَقُلْ مَنْ ذَا الَّذِي
 وَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ تَبْعِي
 فِيهَا ضِيَاءٌ وَبِهَا
 مِنْ ذَا الَّذِي كَوَّنَهَا
 وَانْظُرْ إِلَى اللَّيْلِ فَمَنْ
 وَزَّانِهِ بِأَنجَامِ
 وَالطُّرُودِ^(١) مَنْ طَوَّدَهُ
 وَالرِّيحِ مَنْ أَرْسَلَهَا
 وَانْظُرْ إِلَى الْغَيْمِ فَمَنْ
 فَمَصَّبَرِ الْأَرْضِ بِهِ
 وَانْظُرْ إِلَى السُّرُوفِ فَمَنْ
 وَانْظُرْ بِهِ فَرَّاشَةً
 جَنَاحَهَا بِشَبِّهِ نَيِّ
 دَيْبَاجَةٍ مَوْشِيَّةٍ

ذَاتِ الْفُصُوفِ الْفُصُوفِ
 وَكَيْفَ صَارَتْ شَجَرَهُ
 يُخْرِجُ مِنْهَا الثَّمَرَهُ
 جَلَدَتْهَا مُتَمَرَهُ
 حَرَارَةٌ مُنْتَشِرَهُ
 فِي الْجَوِّ مِثْلَ الشَّرَرِ
 أَوْ جَدْنِيهِ قَمَرَهُ
 كَالذُّرْرِ الْمُنْتَشِرِ
 وَالْبَحْرِ مَنْ ذَا سَجَرَهُ^(٢)
 وَالْمَاءِ مَنْ ذَا قَبْرِهِ
 أَنْزَلَ مِنْهُ مَطَرَهُ
 بَعْدَ اغْبَارِ خَضِرِهِ
 نَوُوعِ قَبِيهِ زَهْرِهِ
 صَاعِدَةً مُنْحَلِيهِ
 خُطُوطِهِ الْمُسْتَطَرِ
 نَنْشُرُهَا كَالْحَبَرِ

(١) الطُّرُودُ: الجبل العظيم.

(٢) سَجَرُ الْبَحْرِ: مَلَأَهُ بِالْمَاءِ.

فانظر وقل : من ذا الذي
وانظر إلى المرء وقل
من ذا الذي جهزه
أوجد هـذي الحشره
من شق فيه بصره
بقوة مفتكره



ذاك هو الله الذي
ذو حكمه بالغه
ويل لمن قد كفره
وقدره مقدره

الوطن

وطني هو القطر الذي أنا عائش
وِظلالُ جنته مفاخرُ امتي
وطني الذي أحسستُ عند إقامتي
وحسدتُ هبةَ كل ربح نحوه
وأجستُ حين إليه أرحلُ آيباً
وأظلُ مبتهجاً إذا شارفته
وتسرّني اكواخه وقصوره
هذا هو الوطن الذي منذ الصبا
إنني أغارُ عليه إذ أحببته
وإذا يهاجمه العدو فإني
فلنعلم الثقلان طُراً أنني
ويقول مثل مقالني أبناؤه

في ظل جنته المديد وساكن
ومأثر لجدودنا ومحاسن
في غيره أنني غريب طاعن
وغبّطتُ من هو فيه حل طاعن
أنني تبطنني سرور باطن
وبدتُ مبانٍ منه لي وأماكن
لما اشامدها به وأماين
أضحى له حبّ بقلبي كامن
من أن يقارنه سواي مقارن
بدمي له دَفَع المهاجم ضامن
ممن يقاتل دونه ويطاعن
خَدْتُ ومكتهل وشيخ طاعن

الأم وابنها الصغير

إن الرواة رووا لنا فيما رووا
فأنى الصغيرُ فقُبِلته أربماً
وحنث عليه وبعد طولِ حنوِّها
«لو كنت تعلم يا بُنَيَّ محبتي
لمجبت من أم بحبك قلبُها
فأجابها، وأنا كذا لكُتُما
فتمجبت منه وقالت عند ذا
قد قلتُ ذاك لأنَّ حبَّك شطره
لكنني أحببتُ أمي وحدها

أَنْ كَانَ وَالِدَةُ لَهَا وَلَدَانِ
وَهُوَ ابْنُ خَمْسٍ بَعْدَهَا سَنَتَانِ
قَالَتْ لَهُ بِتَمَطُّفٍ وَحَنَانٍ:
إِنَّكَ مَا مَقْدَارُهَا بِجَنَانِي^(١)
بِمَسِيٍّ وَتُصْبِحُ دَائِمَ الْخَفَقَانِ
حُبِّي وَحُبِّكَ مَا هُمَا سِيَانِ
«لَمْ يَا بُنَيَّ؟» فَقَالَ دُونَ تَوَانِ
لِأَخِي، كَلَانَا فِيهِ مُشْتَرِكَانِ
إِذَا لَا يُشَارِكُهَا بِحُبِّي ثَانِ

(١) الجنان: القلب.

ديك الأرملة وابنها الجاهل

الدرة والكتاب

مثلاً للجهلاء السُفها	ضرب المُلَام من أهل النُهي
كان يوماً باحثاً في المزبله	أنّ ديكاً لفتاة أرملة
دُرّة تُحسب من أغلى الدرر	فرأى في الزبل مذ القى النظر
بجهل القيمة من لُقطته	غير أنّ الديك من حُمقته
وهي أغلى قيمة من دمه	فمضى يحملها في فمه
طالباً منه بها كفّ شعير	فأتى العلاف في يوم مطير
ثم أصطأء بها ما طلبا	فقضى العلاف منه العجبا
وهو المنبون في صفقته	فتولى الديك من حُمقته



كان من أجهل كلّ الجهله	مثل هذا الديك نجل الأرملة
فاحصاً عن كلّ ما فوق الرُفوف	كان يوماً هو في البيت يطوف
هو في عهدٍ قديم كُتبا	فرأى ثمّ كتاباً مُذنباً
فهو لا يعرف ما قدر الكتاب	غير أنّ الغُمر ^(١) بالجهل مُصاب
وعن الإملاق لا يرفمنا	قال هذا السفر ^(٢) لا ينفعنا
كائماً فعلته عن أمه	وغداً يحمل له في كُفّه

(١) الغمر: هو الذي لم يجرب الأمور.

(٢) السفر: الكتاب.

والى الزقاق فوراً قد مضى وبه منه زوفاً قبضاً
فغداً الجاهلُ في فعلته كأبي غبشان^(١) في صفته



إنما الجاهلُ كالديك أفين وكتابُ المعلم كالذُرْثمين

(١) أبو غبشان: كنية الديك، وهي من الغبش بقية الليل.

الديك في آخر الليل

إذا ما الفجرُ آذن بانصباح^(١)
يصيحُ إذا الصباحُ دنا سروراً
كأن له لدى الإصباح وعداً
وإن له بجوف الليل صوتاً
يشقُّ صدهاء صمت الليل ومناً
ألا فاسمع له إن صاح صُبحاً
يقول لنومٍ في الصبح مُبِزاً
وإن الشمس تطلعُ في غُدوٍ
فخلوا النوم مُنتفضين منه
ألا فليسمع من يبغى نجاحاً

رأيت الديك يأخذ في الصباح
ومن طربٍ يصفقُ بالجنح
فكان دنوؤه سبب ارتياع
يرنُ إذا تموج في الرياح
إذا أصدت بصيحته النواحي
أندري ما يقولُ بذا الصباح؟
فإن النوم يقبُحُ في الصباح
لتنهضكم وتغرُبُ في الزواح
وتوموا مُسرعين إلى الفلاح
فإن السعي من شرط النجاح

(١) انصاح الفجر: ظهر.

العنكبوت ودودة القز

العنكبوت :

أيها العاملون من غير جذوى هل سمعتم بقصة العنكبوت
حين لاقت دودة القز يوماً وهي تنسج بين أوراق ثوت

جاءت العنكبوت تختال كبراً ثم قالت تجاه تلك الدودة
لت مثلي إذا نسجت صناعاً^(١) إنما فيك همة محدودة
إن نسجي في ليلة ونهار ضعف ما تنسجينه في عام
فانسجي إن قدرت مثلي وإلا فاتبعيني فأنت من خدامي

دودة القز :

فتناهت دودة القز ضحكاً ثم قالت للعنكبوت الحود
ليت ما تنسجين كان قليلاً أي نفع في نسجك الممدود

إن ما تنسجين في كل دارٍ وسخ في سقوفها وخرابٍ
أين نسجي وأين نسجك منه إن نسجي للأبسين ثيابٍ

(١) الصانع : الماهر في الصنعة، الحاذق في عمل اليدين .

كثرة الحرث في السباخ^(١) شقاء
معمل نافع - وإن قل - خير
لم يكن من ورائه حصد زرع
من كثير الأعمال من غير نفع

(١) السباخ جمع السبخة، والسبخة: الأرض ليها ملح ونز.

حق الأم

ماذا يقول الولد البار

أوجب الواجبات إكرام أمي
حملتني ثقلاً ومن بعد حملي
ثم في الحول بعد ذاك وهذا
ورعشتني في ظلمة الليل حتى
ويلطف تعهدتني إلى أن
عنيت بي عناية واستمرت
أنا مذ كنت قبل في حضن أمي
لم أكن عند يقظتي أو رقادي
إنما كنت كالسُخيلة طفلاً
فترعرت ناشئاً ثم قد صر
وتفهمت حق أمي كبيراً
كل هذا من فضل أمي ولولا
إن أمي هي التي خلقتني
فلها الحمد بعد حمد إلهي

إن أمي أحق بالإكرام
وضعتني مجهودة لتمام
أرضعتني إلى أوان فطامي
تركت نومي لأجل منامي
زال ضعفني واشتد لين عظامي
بشرابي مهتمة وطعامي
يوم كانت تربتني باهتمام
من أولي المقل أو أولي الأحلام
فاقد الفهم عاجزاً عن كلام
ث غلاماً ولم أكن بثلام
عندما صرت من أولي الأفهام
فضلها كنت عرضة للحمام
بعد ربي فصرت بمحض الأنام
ولها الشكر في مدى الأيام

الدينار

صفراء يقتل سؤها الإيمان
شرف الثفوس لسنه لوقانا
فالفقر يشبه في الوري ثعبانا
فالفقر كان ولم يزل كُفرانا
لا يستكين به الفتى خزيانا
ولكل صعب مفوداً وعنانا
ولكل حق مقولاً ولسانا
ولكل حرب منصلاً^(١) وسنانا
وابتع به لك في الوري شكرانا
أحسنت موضع صرفه - شيطاننا
أيقن بأنك كاسب خسراننا
فاجعله فيما ينفع الأوطاننا
فاجعله في سبيل الفجار مهاننا
أصبا القول وحير الأذهاننا
ويقر صاحبُه به إن هانا

تالله ما الدينار إلا حبة
لكننا لو نشرب الترياق من
إن كان ذا الدينار يشبه حبة
أو كان للإيمان هذا قاتلاً
فلنكسب الدينار لكن مكسباً
ولننخذَه لكل خير وضلة
ولنَجعلنهُ لكل مجد سلماً
ولننذِرهُ لكل خطبِ علة
يا حامل الدينار أحسن صرفه
واعلم بأنك حامل - إلا إذا
يا كاسب الدينار من غير الثقي
فإذا أردت به انتفاعاً خالداً
وإذا أردت به التمزُّز والعلى
فطبيعة الدينار أمر مفضل
إن مرَّ هان الدمار صاحبُه به

(١) المنفل: السيف.

تنويمة

إمارة الشهيد تنوّم ابنها

نَمْ يَا بُنَيَّ قَلِيلًا وَعِشْ كَرِيمًا نَبِيلًا
أَبُوكَ مَاتَ قَتِيلًا مِنْ أَجْلِ هَذَا الْمَوَاطِنِ



نَمْ يَا بُنَيَّ مُدِيدًا وَعِشْ حَمِيدًا مَجِيدًا
أَبُوكَ مَاتَ شَهِيدًا فِي حُبِّ هَذَا الْمَوَاطِنِ



بُنَيَّ نَمْ مُسْتَرِيحًا وَعِشْ قَوِيًّا صَحِيحًا
أَبُوكَ مَاتَ جَرِيحًا مِنْ أَجْلِ هَذَا الْمَوَاطِنِ



بُنَيَّ شَنَّ الْإِغْصَارَ أَبُوكَ لَا قِيَّ بَـوَارَ
وَأَنْتَ تَأْخُذُ ثَارَ مِنَ الْعَمَدِ وَالْمُشَاحِنِ



عِشْ يَا بُنَيَّ كَرِيمًا وَكُنْ رَوْفًا رَحِيمًا
إِذَا رَأَيْتَ بَـتِيمًا فَكُنْ أَخَاهُ الْمَعْمَاوُنِ

الدب والذئب الهرم

الدب صادف ذئباً في الفلاة هَرماً
فقال للذئب قولاً وفهواً يَخْدَعُهُ
فَسَارَ يَتَّبِعُهُ طَوْعاً فَجَاءَ بِهِ
وعند ذلك أغرى الدب والذئب
حتى أصاروه أشلاء مُبِلدة
وكان للذئب ولد خمسة فبقوا
لكنهم عندما اشتدت مواءهم
صالوا على تلكم الأدبابِ صولتهم
إذ أهلكوهم جميعاً في مساكنهم
فقال قائلهم من بعد ما أخلوا
يا أيها الناسُ كلُ الناسِ فاعتبروا

مَيَّانَ طَالَ عَلَيْهِ الدَّمَرُ وَالْأَمَدُ
فَلَمْ نَمُضِ إِلَى مَا فِيهِ مُرْتَفِدٌ^(١)
إِلَى مُحَلٍّ بِهِ مِنْ وَلَدِهِ عَدَدُ
بِالذَّئْبِ فَافْتَرَسُوهُ وَهُوَ مُرْتَعِدُ
وَرَاحَ هَدراً فَلَا عَقْلَ^(٢) وَلَا قَوْدُ
وَهُمْ صَغَارٌ يَتَامَى مَا لَهُمْ أَحَدُ
وَصَارَ كُلُّ لَهُ بَيْنَ الذَّنَابِ يَدُ
حَتَّى لَقَدْ ظَفَرُوا مِنْهُمْ بِمَا قَصَدُوا
لَمْ يَنْجُ لَا وَالِدُ مِنْهُمْ وَلَا وَلَدُ
بِالشَّارِ وَاعْتَنَمُوا كُلَّ الَّذِي وَجَدُوا
لِكُلِّ يَوْمٍ عَلَى مَنْ يَمْتَدُونَ غَدُ

(١) المرتفد: محل الكعب.

(٢) العقل: الذئبة. والمقصود: القصاص.

الرفق بالحيوان

اشفق على كل مخلوق ظفرت به
فلان في كل حي نابضاً وبه
أنظر إلى عيني المعجماء كيف إذا
وكيف تنأى إذا خاشتتها بُعداً
فارحم لمعجمتها وافهم شكايته
واعطف على الحيوانات التي خلقت
فلان تكن عجزت عن شكر راجعها
لا ترجم^(٢) الطير بالحصباء تُفزعها
دفعها بأعشاشها في الدوح آمنة
خلت لك الأرض يا هذا فخل لها
أما لها الحق أن تحيا بمجتمها
واترك مصافيرها في الصبح صادحة
فلان زقزقة المصفور مطربة
وإن رأيت حماماً حاماً من ظمأ
فكل ذي كبِدٍ حرى تنال به
فذلك موعظتي فاحفل بها وبعها

ولا تعذب طيراً كان أم نعماً^(١)
يحن مثلك - إن أئمت - الألما
يمسها الضر تشكو حالها بهما
وكيف تدنو إذا لاينتها أمماً
وإن تكن هي لم تلفظ لك الكلمة
مثل الأناسي في أحوالها أمماً
فما بها العجز عن جس بما رجما
فراجم الطير مأخوذ بما رجما
ولا تكونن ممن جار أو ظلما
غضنين في الدوح تبني العش فوقهما
كما حبيت على الأيام محتكما
تبشر الناس بالصبح الذي نجما
عند الصبح كشعر رق منسجما
عليك يوماً فلا تبخل عليه بما^(٣)
من دفع جزته الأجر الذي عظمما
إن كنت ممن زكا نفساً ومن كرمما

(١) النعم: الماشية والإبل أكثر ما يسمى بهذا الاسم.

(٢) الرجم: الرمي بالحجارة. الحصباء: الحمى.

(٣) بما: بماء.

الشمس

إِنَّمَا الشَّمْسُ الْمُنِيرُ
 وَبِهَا يُبْصَرُ كُلُّ
 نَجْتَلِي فِي الصَّبْحِ مِنْهَا
 وَنَرَى فِيهَا شُعَاعاً
 إِنَّهَا كُتْلَةٌ نَارٍ
 فِي الْفَضَاءِ قَدْ عَلَّقَتْهَا
 إِنْ هَذَا الْأَرْضُ لِلشَّمْسِ
 مِنْ قَدِيمٍ وَلَدَتْهَا
 إِنَّمَا الْأَحْيَاءُ فِي الْأَرْضِ
 وَجَمِيعُ النَّاسِ مِنْهَا
 طِينَةُ الْإِنْسَانِ لَوْلَا
 فَهِيَ فِي مَجْنِ طَبِينٍ
 وَبِفَضْلِ النُّورِ مِنْهَا
 وَهِيَ الْمُخْرَجَةُ السُّنْبُلُ
 وَبِهَا تَظْهَرُ الْوُجُوهُ
 إِنْ هَذَا الْجَوْزُ بِحَرٍّ
 إِنَّهُ أَوْسَعُ مِمَّنْ أَنْ
 عَيْنُ دُنْيَانَا الْبَصِيرُ
 مِنْ بَنَى الْأَرْضَ مَصِيرُ
 وَجْهَ حَسَنَاءَ غَرِيرُ
 مُرْسَلًا مِثْلَ الْقَدِيرُ
 فِي الْأَعَالِي مُسْتَدِيرُ
 قُدْرَةُ اللَّهِ الْقَدِيرُ
 حَيْثُ هِيَ الْبَنَاتُ الصَّغِيرُ
 بِمَعْدِ أَوْلَادٍ كَثِيرُ
 ضِيَاءُ الشَّمْسِ فَقِيرُ
 لِلْمَحَايِي مُسْتَعِيرُ
 الشَّمْسُ لَمْ تَبْرُخْ قَطِيرُ
 أَرْضُ اللَّحْيِ خَمِيرُ
 تُنْبِتُ الْأَرْضُ الْمَطِيرُ
 مِنْ قَلْبِ الشَّمْسِ مِيرُ
 أَزَاهِيرِ التُّضْمِيرُ
 وَيَهْ الشَّمْسُ جَزِيرُ
 يُدْرِكُ الْعَقْلُ شَفِيرُ^(١)

(١) الشفير: طرف الشيء أو جوفه.

إِنَّ لِلشَّمْسِ بِهَذَا الـ
كُلُّهَا تَنْشُرُ فِي الْأَبَدِ
كُلُّ هَذَا الْأَنْجَمِ الرَّ
صُفُوتِ فِي الْمَيْمَنِ لَكِن
لَا تَكُونُ الشَّمْسُ هَلَا
كُلُّ نَجْمٍ فِي الْفَضَاءِ الرَّ
وَلَقَدْ دَارَ وَكَانَ اللَّ
فَبِهَذَا تَتَجَلَّى

جَوَ امْثَالاً كَثِيرَهُ
مَادَنَاراً مُسْتَطِيرَهُ
هَرِشُمُوسَ مُسْتَنِيرَهُ
هِيَ فِي الْعَقْلِ كَبِيرَهُ
عِنْدَهَا إِلَّا حَقِيرَهُ
خَبِرَ قَدْ وَالِي مَسِيرَهُ
هِيَ فِي الْجَوِ مُدِيرَهُ
قُدْرَةُ اللَّهِ الْقَدِيرَهُ

الأغنياء والفقراء

إِيهَا النَّازِرُ ذَا الْفِقْرِ
لَا تَزِدْ بِلَوَاهِ مِنْ فِغْرٍ
إِنَّهُ يَكْفِيهِ مَا يَجْنُ
أَوْ مَا يَشْجِيكَ مِنْهُ
أَنْتَ تَفْدُو بِكَسَاءِ
وَشَوَاءِ تَتَفْلَى
وَلَكُمْ بَاكَ عَثْبَا
كُنْ - إِذَا كُنْتَ غَنِيًّا -
أَنْتَ لَوْلَاهُمْ لِمَا أَصْبَا
إِنْ أَهْلَ الْفَقْرِ يَشْقُوا
إِنَّهُمْ يَسْمُونَ لِلْمُثَا
إِنَّهُمْ قَدْ مَهَنُوا النَّاسَا
وَكَفَوْهُمْ كُلَّ شُغْلٍ
أَغْنِيَاءَ النَّاسِ هَاشُوا

بِمَمْنِ بْنِ الْإِزْدَرَاءِ
لَكَ هَذَا بِبِلَاءِ
رُخْ مِنْ مُرِّ الشَّقَاءِ
أَنَّهُ فِي بُرْحَاءِ
نَفْسٍ ذُو مُمْدَاءِ
وَهُوَ مِنْ غَيْرِ كِبَاءِ
وَهُوَ مِنْ غَيْرِ غِلَاءِ
طَائِفٌ دُونَ عِثَاءِ
رَاحِمٌ أَلْفُ فُقَرَاءِ
بَحَثَ بِمَعْضِ الْأَغْنِيَاءِ
نَ الْأَرْيَابِ الشُّرَاءِ
رَيْنَ سَمِيِّ الْأَجْرَاءِ
سَ بِكَدِّ وَعِنَاءِ
مُنْتَجِحِ كُلِّ رَخَاءِ
بِمَسَاعِي الْفُقَرَاءِ

الثعلب والغراب

أبو حُصَيْنٍ وَقَالَ اللَّهُ صُحْبَتُهُ
رَأَى غُرَابًا قَدْ اسْتَعْلَى عَلَى غُصْنٍ
فَنَظَلَ يَرْنُو إِلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ:
«أَهْلًا بِمَنْ كُنْتُ مُشْتَاقًا لِرُؤْيَيْهِ
أَلَا تَجُودُ بِصَوْتٍ لِي فَأَسْمَعَهُ
فَاهْتَرَّ عِطْفُ أَبِي النِّعَابِ مَفْتَحِرًا
وَصَاحَ غَاقٍ فَطَاحَتْ مِنْهُ جُبْنَتُهُ
وَنَظَلَ يَأْكُلُهَا عَفْوًا وَقَالَ لَهُ
مَنْ كَانَ يَجْهَلُ مَا مَقْدَارُ قِيَمَتِهِ

لأنه ذو احتيالٍ ليس يُؤْتَمَنُ
من سُرْحَةٍ وهو في منقاره جُبْنٌ
«أهلاً بِمَنْ عَرِشُهُ مِنْ سُرْحَةٍ غُصْنٍ»
ومن هو اليومَ باستعملاته قَمِينٌ^(١)
فإنَّ صوتك صوتٌ مطربٌ حَسَنٌ
بالمَدْحِ واهتز منه تحتَه الْفَتْنُ
وحازها منه ذاك الثعلبُ الْفُطْنُ
صَهْ فِصْوتك مما نكّره الْأَذْنُ
فلأنه هكذا بالمَدْحِ يَفْتَنُنُ

(١) قمن: خليف وجدير.

الربيع

كلهـو مع الأصحاب فيه ونرتعُ
كنا بنافع طيبه نتمتعُ
كالشمس بل هي في المحاسن أبدعُ
من وشيها فيها طرائق أربعُ
والجسم منها بالطراوة مشبعُ
والورد في وجناتها متضوُّعُ
فتكاد من لطف بها تتميعُ
وعليه من نسج الأشعة برقعُ
طبي ابنسامته بروق تلمعُ
تاج بأزهار الرياض مريضُ
ما بين عسكره المظفر تبعُ
بين الرياض بمشيتها تتخلعُ
تدنو إليه وتارة تنرفعُ
طرباً يفرد والحمامة تسجعُ
طوراً تقوم لها وطوراً تركعُ
والسحب من فرط المسرة تدمعُ
فكأنما هو في الرياض مشيعُ
منها فتسفر تارة وتبرقعُ
تمشي ونحن بلا اختيار نتبعُ

كنا ببستان لنا هو مربعُ
ونشم أنفاس النسيم وبينما
طلعت علينا غداة ملكيةُ
وأنت تميز بحلة من سُندسٍ
بض مجزدها خميص خصرها
والياسمين بصدرها متفاح
رقت كما رق السقيط من الندى
أما محباها فبدر كاملُ
زناها قوس الغمام وثغرُها
ومن الجلالة والجمال برأسها
جاءت تهادي في الرياض كما مشى
طوراً تميل إلى الوقار وتارةُ
وعلى محباها تحوم فراشةُ
والبلبل الغريد قام حبالها
وجميع أغصان الرياض موائلُ
والطل ينثر لؤلؤاً قدامها
والماء يجري في الرياض وراءها
والشمس تنظرها ولكن تستحي
حتى إذا ما جاوزتنا واغنت

قاربته كما أقبل ذيلها
فسمعت منها ذاك مقالةً
كانت تقول: «أنا الربيع أتيكم

والقلب مني بالصباة مُترَعُ
قلبي لها من قبل أذني يسمع
فتنعموا بمحاسني وتمنعوا»

الفأرة وأمها

الفأرة والقط والديك

قد قيل عن فأرة جاءت أسيمتها
قالت لها: «إنني مذ كنت لأعبة
رأيت قطاً وكان الديك جانبه
فالقط قد راقني مرآه منقبضاً
له جناح كبير فهو يرسله
وقد علاني زمكاه»^(١) له ذنب
وعينه تلتظي كالنار فهو بها
وعرفه احمر فوق الرأس من غضب
وقد يصيح صباحاً كان يرعبني
لكنما القط ما كانت ملايح
إذ جسمه قد حكى في أصل خلقته
وجلدته مثل جلدي فوقه شمر
ولا أخابر ذاك القط في ذنبي
وقد أقام أمامي رابضاً وله
حتى مممت جهاراً أن اكلمه

يوماً تُخبرها أمراً وتذكره
في حيننا وهو حي جل معشره
في الأرض يبحث عن حب فينقره
والديك منتفشاً قد راع منظره
مصفقاً وهو أحياناً يشمره
ضارب كمروحة في الظهر ينشره
يكاد يحرق ما قد كان ينظره
كأنه بالدم القاني مفره
فكنت إن صاح أخشاه وأحذره
إلا موأستني مذ كنت أبصره
جسمي ولكنما جسمي مصفره
قد زان أبيضه في الظهر اسمره
بل عنده ذنب مثلي يجرره
تلطف لي ببديه ويظهره
ولكن الديك عن ذا عاق محضره

(١) الزمكي: أصل الذنب في الطائر.

فَقَالَتِ الْأُمُّ: يَا بِنْتِي صَدِّهِ وَمِنْهُ
فَأَنْتِ غَيْرُ وَقْدِ فَاتْنَكِ تَجْرِئَةُ
فَمَا تَعْرِفْتِ مَنْ يُرْجَى تَلَطُّفُهُ
وَالدَّبِكَ وَيَحْكُ لَا تُخْشَى بِوَادِرُهُ
أَمَّا عَلِمْتَ بِأَنَّ الْقَطْ مَفْتَرَمٌ
وَأَنَّ أَنْيَابَهُ لِلْفَارِ نَائِبَةٌ
لَا يَخْذَعُكَ فِي حَالِ تَلَطُّفِهِ
وَالْمَكْرُ بِاللَطْفِ غَرُّ الْوَاقِعِينَ بِهِ
لَا تَأْمَنَنَّ امْرَأَةً قَدْ رَاقَ ظَاهِرُهُ
وَلَا يَغْفَرَكَ مِنْهُ مَنْظَرُ حَسَنِ

فَإِنَّ قَوْلَكَ كُلُّ الْفَارِ يُنْكِرُهُ
وَالْغَيْرُ مُنْعَقِدٌ بِالطَّيِّشِ مِثْرُهُ
وَلَا تَعْرِفْتِ مَنْ يُخْشَى تَجْبِرُهُ
وَأَنْ يَكُنْ غَيْرَ مَحْمُودٍ تَكْبِيرُهُ
يَرِيدُ لِلْفَارِ مَكْرُوهًا وَيُضْمِرُهُ
وَأَنْ أَظْفَارَهُ بِالْفَارِ تُظْفِرُهُ
فَإِنَّ ذَلِكَ مَكْرٌ مِنْهُ بِمَكْرِهِ
كَالْجِيلِ قَدْ غَرَّ بِبَعْضِ النَّاسِ مَقْمَرُهُ
مَا لَمْ تَكُنْ أَنْتَ تَبْلُوهُ وَتُخْبِرُهُ
كَمْ مَنْظَرٍ حَسَنِ قَدْ سَاءَ مَخْبِرُهُ

اللعب بعد الدرس

فلذا تعبئتم بالدراسة فالعبوا
متعلمم إلا اجتهداً مُتعبُ
من درسهم حقّ لهم مُترتبُ
وتريح من أذهانهم ما أنصبوا
لعب يُعَادُ به النشاط ويُكسبُ
كالماء من طول الرُكُودِ يُطْغَلِبُ
في العيش راحتنا التي نتطلّبُ
لولا المشاغل مُرة لا تعذبُ
والماء دون تجرع لا يُشربُ
السمي أم والشقاء لها أب

جدوا بدرس العلم حتى تنعبوا
فاللعب ليس يُبيحُه يوماً إلى
وملاعب الطلاب بعد فراغهم
فهي التي تُنمي لهم أبدانهم
والفكر منهكة وإن شفاءه
والجسم يكسل عند طول جماعه
لولا متاعبنا لما حصلت لنا
كُلّ الحياة مشاغل لكنّها
فالخبز دون المضغ يصعبُ أكله
وسعادة الإنسان بنّت شقائه

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب تلاه فوق القُصن الرُطيب
إذ قال نفسي نفسٌ رفيعة لم تهو إلا حُسن الطبيعة
عشقتُ منها حُسن الربيع أحسن بذاك الحُسن البديع



فالمعيشُ عندي فوق القُصون لا في قصور ولا حُصون
أطيرُ فيها لفرط وجدي من عُصن ورد لفصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي فالظلُّ فوقِي والزهرُ تحتي



فل نسيم الأسفار عني كم هزَّ عطف الأغصان لحني
وسل بشدوي زهر الرياض إنني بحكم الأزهار راضي
فكم إلى ما به أفوه^(١) أصفت وقالت لا فُض فوه^(٢)



يا قومُ إنني خلقت حراً لم أرض إلا الفضا مقرأ
فلإن أردتم أن تُؤنسوني ففي المباني لا تحبسوني
وإن أردتم أن تنطقوني فأطلقوني فأطلقوني

(١) أفوه: ألفظ الكلام.

(٢) فُض فوه: جملة دعائية معناها «لا نثرت أسنانه ولا تفرقت» يقال لمن يستحسن قوله.

كرة القدم

كرة تراض بلمبها الأجسام
فتماورنھا^(١) منهم الأقدام
للشوق ممترك بها وصادم
بالكف عند اللاعبين حرام
شرعوا الرؤوس فناطحنھا الهام
فتمر صائنة لها إرزام^(٢)
للضرب عبل^(٣) الساعدين همام
سقطت فزمجر دونها الضرغام
أمل به تتقاذف الأوام
نحو الجنوب ملأعب لطم
مرأ كما تنوائب الأرام
منها وآخر ضارب مقدم
قلب به تنلأعب الألام
علماً تراض بدرسه الأفهام
يفغ مرير المرفقين غلام

فصلوا الرياضة لاعبين وبينهم
وقفوا لها متشمريين فألقيت
يتراكضون وراءها في ساحة
وبرفس أرجلهم تساق وضربها
ولقد تحلق في الهواء فلان هوت
وتخالها حيناً قليفة مدفع
ولربما سقطت فقام حيالها
فتخالها وتخاله كفريسة
لا تستقر بحالة فكانها
تنحو الشمال بضربة فيردھا
وتمر وثابة على وجه الثرى
وتدور بين اللاعبين فمحجم
وكانها والقوم يحتوشونها^(٤)
راضوا بها الأبدان بعد طلابهم
أبناء مدرسة أولاء وكلهم

(١) تعاورتها: تداولتها.

(٢) الإرزام: الصوت الشديد، يقال أرزم الرعد: إذا اشتد صوته.

(٣) العبل: الضخم اللوي.

(٤) يحتوشونها: يجمعونها في وسطهم ويحذقون بها، وهي من قولهم «احتوش القوم الصيد».

لا يذ من هزل النفوس فجدها
فإذا شغلت العقل فالة سويمة
والفكر منهكة فباستمراره
إن الجسموم إذا تكون نشيطة
هذي ملاعبهم فجنمك رضى بها

تمب وبمض مزاجها استجمام^(١)
فاللهو للمقل الطليح جمام
نهى العقول وتهزل الأجسام
تقوى بفضل نشاطها الأحلام
واسلك مسالكهم هناك الدام

(١) الاستجمام: الراحة والتفككة.

الأخلاق والحيوانات

كنل من الناس كل العطف والشفق
مستأسد القلب نذباً غير ذي فرق
فلإن ذاك دليل الجهل والخمق
فالرؤغ أسوأ ما في الخلق من خلق
فالعرم مجلبة للغيبظ والحنق
مثل الحمار الذي يقتاد بالوهم^(١)
بانت منقنقة في ظلمة الفسق
بالمعجب فالمعجب مدعاة إلى الجرق
على طعامك تتلو سورة الفلق
على التبصيص طبع فيه ذو ملق
مثل الفرائشة ذا طيش وذا نزق
مثل الغراب بمن لا قال لم يشق
واختر لنفسك منها أحسن الخلق

كن كالطللي وكالقمرري مثدعا
وكن جريئاً على ما فيك من دعة
ولا تكن كدجاج الهند منتفخا
ولا تكونن رؤاغا كشملبة
ولا تكن عارماً كالتيس منتطحاً
ولا تكونن مسكينا وممتنها
ولا تكونن مهذاراً كضفدعة
ولا تكونن كالطاووس مفتتناً
ولا تكونن مثل القرد ذا بخل
ولا تكن ملقاً كالكلب يحمله
ولا تكن عندما تدهاك داهية
بل كن رزيناً شديد الحزم ذا حذر
تأمل الخلق وانظر في طبائعهم

(١) الوهم: حبل في طرفه أنشودة يطرز في عنق الدابة.

ذو الودعات

مقابلة بين الحُقى والجَهل

لقد نقلَ الناسُ أحدىَّةً
ففيها لمن شاءُ أفكوهةً
رووا أنه كان فيما انقضى
فتى واهن الرأي ذو حُمقة
يزيد بن ثروان كان اسمه
وكانت على صدره لحبة
ضفا شعرها الكُثُ مسترسلاً
فلو نسجَ القومُ من شعرها
وتحسبُها وهي منقوشة

وننقلُها نحن ممن نقلُ
وفيها اعتبار لمن قد عقلُ
من الأعصر الماضياتِ الأولُ
تناهت فكانت به كالحُبل
وكان من الأزد أو من هُبل
تكاذ بسرته تتصل
إلى القُصريين^(١) كثير الخصل
لحاكوا صداراً لصدر الجمل
شراع السفينة وهو الذقل



وقد كان من حمقه أنه
فحاول في السلك تنظيمها
مكانَ القلادة في عنقه
فقال له القومُ: «لِمَ هكذا
فشاعت حماقته واغتندى

رأى ودعاتٍ بيمض السُبلُ
فكانت له بعدما قد فعلُ
تدلُّ على حُمقه والخطلُ
فعلت؟» فقال: «ثلاً أضلُّ،
به يضربُ الناسُ فيها المثلُ

(١) القصريان: ضلعان بليان الترفوتين.

فهذه حماقة فاعتبر بها واحمد الله يا من عقل



فإن كان ذو الودعات امرأ
فما قولكم في الجهول الذي
وما حقّ عدل على أحق
لأن لذي الجهل عقلاً به
فإن حقر الحمق أربابه
ولا يخجل المرء من خمه
ويحتمل الحمق عند الوري
يُماب وما خطبة بالجَلَل
تسرّب بالجهل ثم اشتمل^(١)
من الناس لكن على من جهل
على جهله يستحق المَلَل
فكم حقر الجهل بل كم قتل
ولكن من الجهل كل الخجل
ولكنما الجهل لا يُحتَمَل

(١) نسرل: ليس، واشتمل (بالثوب): تلفف به وأداره على جسمه كله.

الصيف

جاء المصيفُ فجئتُ الأنداء
وتوقدت عند الهجيرة شمسُ
وعلى الديار تراكمت من شمسِه
فعلى من الشمس المُنيرة أصبحت
مَدَّت إلينا في الهجير أشعةً
فكأنها بيضُ الحِراب لوخزنا
حتى استجار الليل من لفحاتها
انظر إلى الحسناء في راد الضحى
وتمز لاغبةً وفوق جبينها
إن كان حر الشمس لنوح وجهها

وشكت يبوسَتها به الأشياء
فتلُظت بلعابها الصحراء
ملء الفضاء حرارةً وضياء
غضبي تجيشٌ بصدرها الشحناء
كالكهرباء نازها بيضاء
صُقلت فما بحديدها أصداء
ركبُ سرّوا فهدتْهُمُ الجوزاء
تمضي فتلفح وجهها الرمضاء
عَزَقٌ ووجنةٌ خذها حمراء
فكذلك تُؤذي الضرة الورهاء^(١)



إنني لأغفر للمصيف ذنوبه
فالمصيفُ أَراف بالفقير من الشتا
قلْتُ به الحاجاتُ فالفقراءُ في
من كان أمورة كساء منهم
والأرض - إن طلبوا الرقاد - وطالهم

ولو أن غارة هيفه شعواء^(٢)
ولذا تُحب قدومه الفقراء
أيامه والأغنياء سواء
فالمصيفُ ملحفَةٌ له وكساء
من دون مَنْ والسما غطاء

(١) الورهاء: الحمقاء.

(٢) الشعواء: المتفرقة الممتدة.

ولئن يكن كدِرَ النهار فليله
ولئن قسا عند الهجير فريحه
أضحى فطابت في ضحاه ظلاله
والصيف أحسن ما به لمشاهد
وأجل ما يُرناد فيه جُنبنة
فعلبك فيه بسرحة^(٢) في منبع

طَلَقَ وفي وجه السماء صفاء
هَبَّت بحاشيته وهي رخاء^(١)
وأتى الأصيل فطابت الأفياء
صبيح أغر وليلة قمراء
تَرَفُ الظلالُ بها ويجري الماء
تحنو عليك فصوصها الخضراء

(١) الرخاء: الريح اللينة التي لا تحرك فيها.

(٢) السرحة: الشجرة الطويلة لا ثوك فيها.

تنويمة

الأم تنوم طفلها

بُنَيَّ نَوْمَ المَافِيهِ وَقُنْكَ كُلُّ وَاثِيهِ
مَنْ شَرَّ كُلِّ دَاهِيهِ فَمِشْ لِأَجْلِ الوَطَنِ



بُنَيَّ عَشَتْ مَا جَدَا تَكْتَسِبُ المَحَامِدَا
حَتَّى تَكُونَ رَائِدَا لِأَهْلِ هَذَا الوَطَنِ



بُنَيَّ عَشَتْ مَا لَمَّا تَكْتَسِبُ المَكَارِمَا
حَتَّى تَكُونَ عَالِمَا لِنَفْعِ هَذَا الوَطَنِ



بُنَيَّ عَشَتْ فَارَسَا وَلِلْمَلُومِ دَارَسَا
حَتَّى تَكُونَ حَارَسَا لِمَجْدِ هَذَا الوَطَنِ



بُنَيَّ نَمْ نَوْمَ الهِنَا وَمِشْ لِبَيْبَا فُطْنَا
تَنْفَعُ هَذَا الوَطْنَا بِكُلِّ فَمِلٍ حَسَنِ

المدارس

يُنْبِتُ المجدَّ والعُلَى والفخارا
هو يُنمِي العقول والأنكارا
كيف يجعلو القلوب والأبصارا
سِ نحاساً ويخرجون نُضارا^(١)
الملمُ حتى أعادها دينارا
من بني القوم مُنبِتاً أزهارا
مُوشِكاً أن يُغالبَ الأقدارا
وبها اليوم أصبحوا أحرارا
يُرغد العيشَ يُسعد الأعمارا
من طريق العلوم - ثوباً مُعارا

إنما هذه المدارس روض
تتفدَّى به النفوسُ فداء
جلَ فعلاً أكسيرها المتعالي
يدخلُ الناشئون فيها من النا
رب نفسٍ كدرهم قد جلاها
نُضرت هذه المدارس روضاً
تمنح العاجزَ الضعيفَ اقتداراً
كانت الناسُ في القديم عبيداً
فعلبيكم فيها بتحصيل علم
نحن قوم نرى المفاجِرَ - إلّا

(١) النضار: الذهب.

كل شيء يتكلم

فما علينا إلا أن نفهم

إلا له تكلم	لا شيء من أنفلم
يفهمه من يفهم	تكلم مختصر
وهو لقوم فهم	فهو لقوم واضح

يقول «غاي غاي»	إن الثراب قد غدا
في نظر الحذاق	فكان معنى قوله
لم يسبل بالإملاق	من قام مثلي باكراً

بصوته الخرز باز	إن اللباب قائل
لنا ذوو الألف باز	مقالة فسرهما
لم يحظ بالإعزاز	من لم يميز نفسه

بمد وضوح الفلق	قد أخذ المصفور من
بصوته المُرزق	يقول قولاً واضحاً
فاسع وجد تُرزيق	إن رمت رزقا طيباً

في ليلة الممكر	وكم سمنا صريراً
----------------	-----------------

يَقُولُ فِيمَا مَدَّهُ مِنْ صَوْتِهِ الْمُصْرَصِرِ
مَنْ يَسْهَرُ اللَّيْلَ لَكِي يَصِيرُ بَدْعاً يَصْبِرُ

وَضَفَدَعَ مُرْتَطِمٌ مَا بَيْنَ مَاءٍ وَلِثْقٍ^(١)
قَالَ بِمُسْتَنْقَمِهِ وَهُوَ يَنْقُ فِي الْفَسَقِ
مَا خَابَ قَطُّ مَنْ صَدَقَ وَلَا نَجَا مَنْ اخْتَلَقَ

وَالطَّبِيلُ عِنْدَ ضَرْبِهِ بِخُرْجِ صَوْتِهَا دُمُومٌ
فَكَانَ مَعْنَى صَوْتِهِ كَمَا رَوَاهُ مَرْدُومٌ
إِنْ تَفَقَّلَ الْخَيْرَ فَلَا نَدَمَهُ لَكِنْ دُمُومٌ

وَالْبَابُ عِنْدَ فَتْحِهِ قَالَ لَنَا جَلَنَبَلَقُ
فَكَانَ مَعْنَاهُ لَدَى مَنْ سَدَّ رَأْيًا وَحَلَقُ
مَنْ دُقُ بَابٍ مَطْلَبُ وَلِجٍّ فِي الدَّقِ انْبَلَقُ^(٢)

(١) اللثق: الماء والطين المختلطان.

(٢) انبلق الباب: انفتح.

الشتاء

قد كانت الأغصانُ مُخضرةً وكانت الطيرُ بها تسجعُ
 فصارت الأوراقُ مصفرةً تُسقطها الرادة والزَّرعُ^(١)
 ثم غدت جرداءَ مزورةً والغنيمُ أسي عيئة تدعُ
 من أجل هذا المشهد المَحزِنِ
 والليلُ قد طالَ على من شتا وصار ليلاً بارداً مظلماً
 لعلَّ هذا الرغدُ مذكورتاً هرب منه تكلم الأنجما
 علام قد غيم ليل الشتا فارتاعت الأنجمُ مذ غيما
 واحتجبت فيه عن الأعينِ
 والريح من برد الشتا صرصر والجو يبدو عابساً مطرقاً
 قد حار فيه التَّربُّبُ المُعيرُ إذ لم يجد فيه له مرفقاً
 يا أيها الناسُ ألا فذكروا من كان منكم في الشتا مُملقاً
 وأحسنوا فالفوز للمُحسنِ
 إن الشتا أرحمُ للمُمدِّم منكم وإن أوجفَّه برؤد
 لأنه بالمعارض^(٢) المُسجم يُنبت زرعاً يُرتجى حصده
 حتى تفوزَ الناسُ بالأنعم مما لهم أنبتته جوده
 ويشبعُ المُمدِّمُ كالْمُفْتَنِي

(١) الرادة: الريح تتحرك تحركاً خفيفاً. والزَّرع: الريح الشديدة التي تزعزع الأشياء.

(٢) المعارض: السحاب. المسجم: المنصب.

المقعد والأعمى

بالتعاون تهون المصائب

وأكسح^(١) من بني الغبراء أخنى
بهمُ بحاجةٍ فَيَمِي عنها
ويزحفُ فوق وجه الأرض زحفاً
ويَمسي موجعاً قلقاً حشاً
فمرَّ على طريق الناس يوماً
فلاقاه من الطرّاق أعمى
ولكن ليس بعرفٍ ابن يمشي
يُقدم خطوةً ويردّ أخرى
فقال له : رويدك إنّ قلبي
غدوثٌ سجين إقصادي وعجزِي
وإني اليوم رجلي أعوزتني
فلو أنا ببلوانا اتحدنا
وكنّت إذن برجلك مُستعيناً
على رجليه داؤهما الدفين
وليس على المراد له مُعين
وإن يك نحتَه وُخِلَ وطِين
له في كلّ داجيةٍ رنين^(٢)
كما مرّت سلحفاة حرون^(٣)
قويّ الجسم مقتدر يدين^(٤)
ومن أين الطريقُ له يكون
ويُزهجه التحركُ والسكون
كقلبك أيها الأعمى خزيئُ
وانك بالعمى رجلٌ سجين
وأنت اليومَ تموزك المُيون
لكانت هذه البلوى تهون
وكنّت إذن بعيني تستعينُ

(١) الأكسح : المتلى بده الكساح : وهو داء تعطل به قوى الرجلين . الغبراء : الأرض . وأخنى عليه الداء : طال عليه وأهلكه .

(٢) الداجية : الليلة المظلمة . الرنين : الصوت المحزون .

(٣) الحرون : ينف ولا يتقاد .

(٤) البدين : العظيم البدن .

فوافقهُ الضَّرِيرُ وقال مَرَحَى
وأصمَدَه على كَنَفِهِ فوراً
فكان عليه كالرَّبان^(٢) يَجْرِي
وماَنَّ الخطبُ من هذا وهذا
وكلُّ مصائبِ الدنيا إذا ما

فرأيتُكَ بالرضى مني قَمِين^(١)
وظلُّ يَسِيرُ وهولُه قَرِين
به الأعمى كما جرت السفين
وعن قلبيهما انجلت الشجونُ
تعاونُ أهلها فيها تَهوُنُ

(١) قمين: جدير.

(٢) الرِّبان: رئيس الملاحين.

آثار العرب الخالدة

قصر الحمراء

قف على الحمراء وانذب
واسأل البنيان ينبئ
ويحدثك حديث الـ
بكلام محزن اللهـ
فبقول القلب آهاً
صاح لو كان لدا الدهر (م)
ما رمى العرب أباة الـ
لا ولا جز بفرنا
حيث هذا القطر أسمى
فازدر الدهر وسفه
وإذا كنت حليماً

مُضَرَ الحمراء فيه
لك بأنبياء ذويه
مجد والتميش الرفيه
جدة يُبكي من يديه
ونقول الأذن إليه
حياء يفتن فيه
ضيم بالخطب الكريه
طه أذبال سففيه
خالباً من مُبتنيه
كل من لا يزدرسه
فابك من دهر سنبيه

حق المعلم ومنزله في المجتمع المدني

إذا كانَ جهلُ الناس مدعاةً غيبتهم
فلو قيلَ من يستنهضُ القومَ للمعلِّمِ
مُعلِّمُ أبناءِ البلادِ طَبِيبُهُم
وما هو إلا كوكبٌ في سماءِهم
فلا تَبْخُسَنَّ حقَّ المعلمِ إنه
فإنَّ له منك الحجا وهو جوهَرُ
إلا إنما تعلَّيْنَا الناسَ واجبٌ
وما أخذَ الله المهودَ على الوريِّ

فليس سوى التعلِّيم للرشد سُلَّم
إذا ساءَ محباهم لقلَّتْ المُعلِّم
يُداوي سقامَ الجهلِ والجهلُ مُسَقَم
به يهتدي الساري إلى المجدِ منهمُ
عظيم كحقِّ الوالدين بَلْ أعظم
ولِلوالدين العظمُ واللحمُ والدمُ
وإن على الجهال أن يتعلَّموا
بأن يعلموا حتى قضى أن يَعْلَمُوا

النوم والحاجة إليه

من عَناءِ الهموم والأفراح
لِجُـمُومِ رَوَاحِ أَطْلَاح^(١)
عالمًا فوق عالمِ الأشباح^(٢)
وتلـسـكـوبـنـاً إلى الأرواح
لـذـي في الجـسـم لاصـطـبـاد ارتـبـاح
وهو للجـسـم من دواعي الصلاح
ح به تستضيء كالمصباح
لـن تنامى أبـعـادُه والنواحي
ذـي ثـواء ومـيـت ذـي بـراح
نأقويأ لا يُثـقـى بِسـلاح
إن في حُـزـنـه وفي الأفراح
وعلى الطير وهي في الأدواح

حبذا النومُ فهو للروح رَوْحٌ
وهو تجديدٌ قوّةٍ ونشاطٍ
حبذا النومُ ترتقي النفسُ فيه
تلفون به إلى الغيبِ تُصنفي
حبذا النومُ إنه شَرَكٌ يمتد
فهو للنفس من مراقي المعالي
حبذا النومُ فهو كالزيت للروح
وهو معراجنا إلى أفقٍ غيبٍ
حبذا النومُ واصلٌ بين حَيٍّ
أيها القومُ إنَّ للنوم سلطاً
نافذ الحكم والقضاء على الإنسان
وعلى الأسد وهي في الغاب تدأى^(٣)

(١) الرواح: من قولهم رزح الجسم: أي ضعف وهزل. والأطلاح: المتعبة المهزولة.

(٢) الأشباح: جمع الشبح: وهو ما ينتظر بالعين.

(٣) تدأى: تختل وتراوغ للصيد.

على الخوان^(١)

كيف يأكل النهم

أَكْبَ عَلَى الْخَوَانِ وَكَانَ خِفَاءً
وَوَالَى بَيْنَهَا لَقَمًا ضَخَامًا
وَعَاجِلَ بِلْمَهُنَّ بِغَيْرِ مَضْغٍ
فَضَاقَتْ بِظَنِّهِ شِبَعًا وَشَالَتْ
فَأَرْسَلْتُ اللَّحَاطَ إِلَى شَرْرَاءٍ
أَتَزَقِدُ الطَّعَامَ بِغَيْرِ مَضْغٍ
فَلَا تَأْكُلْ طَعَامَكَ بَازِ دَرَادٍ
إِلَّا إِنْ الطَّعَامَ دَوَاءَ دَاءٍ
فَدَاوِ سَقَامَ جُوعِكَ عَنْ كِفَافٍ
وَمَا أَكُلِ الْمَطَاعِمَ لِالتَّذَاذِ
طَعَامُ النَّاسِ أَعْجَبُ مَا أَحْبَبُوا
وَأَعْجَبُ مِنْهُ أَنَّ النَّاسَ رَامُوا
فَلَمَّا قَامَ أَثْقَلَهُ الْقِيَامُ
فَمَا مَرِئَتْ لَهُ اللَّقْمُ الضَّخَامُ
فَهَنُ بِفِيهِ وَضَعُ فَاتِهِمُ
إِلَى أَنْ كَادَ يَنْقَطِعُ الْحَرَامُ
وَقُلْتُ لَهُ رَوَيْدَكَ يَا غُلَامُ
عَلَى أَيَّامِ صَحْنِكَ السُّلَامُ
مُعَاجِلَةٌ فَيَأْكُلُكَ الطَّعَامُ
بِهِ ابْتَلَيْتُ مِنَ الْقِدَمِ الْأَنَامُ
فَلَا كَثَارَ الدَّوَاءِ هُوَ السَّقَامُ
وَلَكِنْ لِلْحَيَاةِ بِهَا دَوَامُ
فَمِنْهُمْ حَيَاتُهُمْ وَبِهِ الْجَمَامُ^(٢)
تَنْوَعُهُ، أَلَا بئسَ الْمَرَامُ

(١) الخوان: ما يوضع عليه الطعام ليؤكل.

(٢) الجمام: الموت.

التلغراف والكهرباء

للبرق أسلاك تؤدي الأخبار
فوق الشرى مُدَّت وتحت الأبحار
ما بين كل عشرات الأمطار
شاخصة باديةً للأنظار
للكهربائية فيها نيار
جوائب الأنباء نحو الأمصار
في الحق مجلى لجليل الأخبار
في كنهه أهل النهى والأنكار
ولم يزل مُحْتَجِباً بالأسرار
وكم لها بين الورى من آثار
وتنقل الأخبار ذات الأخطار
فنجعلُ الأصال مثل الأبكار
وتد تُداوي كل داءٍ ضَرَّازٍ
والجُرحُ نأسوه بغير يسار
لها نفوذ في جميع الأقطار
وفي رياح الجوز ذات الإعصار
وقد سرت في كل غيم مدرار
فهو بهذا الكون سرُّ الأسرار

البلبل والورد

لما جرى في المربع المُخمل
عما جرى في الروض للبلبل
من بعد ما ثغر الصباح ابتسم
والطلُّ كاللؤلؤ فيها انتظم
مثل فم يطلب تقبيل فم
رُئِيَ ظمآن إلى منهل
مُحمرة من نظير مخجل
يُملن للوردة أشواقه
وهي التي تفعل في إنطائه
كأنها تقصد إنشاقه
في حبها منطلق المقول
ولا ينني فيه ولا يأتلي
فراشة الروض عليها تطير
ملءة موشية من حرير
أرسلها البلبل نحو الأمير
رسائل الشوق من البلبل
واستوجب العطف على المرسل
وعادت الروضة كالبلقعة
من حُرقة البين الذي أوجعه

إن بليلاً من نسيم السحر
أخبر رياه أصح الخبر
إذ هو مُذ القى به ناظره
صادف فيه وردة زاهرة
مضمومة أوراقها الناضرة
فظل يرنو مستديم النظر
وهي غدت مما بها من خفز
ثم تمادى غرداً صادقاً
ينطق بالحب لها بائحاً
وتنشر الطبيب له نافحاً
حتى غدا البلبل منذ الصغر
ينشد فيها شعره المبتكر
أما ترى الأزهار كيف اغتدت
لها جناح هي منه ارتدت
فهي إلى الروضة مُد وردت
تحمل للورد أمير الزهر
فشاع في الأزهار هذا الخبر
حتى إذا الورد مضى وانقضى
مُت حشا البلبل نار الغضا

لا تسأل البلبيل عما مضى
ولكن اسأل في السماء القمر
إذ كان يُصنفي منهما للممزر
فراشة الروضة ظلت لذا
تقبل الزهرة ذات الشذا
وتسأل الأزهار عما إذا
لتخبر البلبيل ببعض الخبر
فلانة بات حليف الشهر

لي زمن الورد له من دمه
عن خبر الورد مع البلبيل
وهو مطلق ناظر من عل
نحووم والأزهار من تحتها
طائرة منها إلى أختها
مرّ فقيذ الورد من سمتها
لعلّه غمته تنجلي
مُد نزح الورد عن المنزل

کتاب
خواطر ونوادر

الرصافي بقلمه

أمي : اسمها فاطمة بنت جاسم ونجود الشتراد من عشيرة القراغول التي هي بطن من شمر ولم تنزل هذه العشيرة في حالة البداوة يوجد قسم منها اليوم في لواء الكوت يشتغلون بالزراعة .

هي كانت مرجعي في كل شيء حتى بعد تجاوزي العقد الأول من حياتي لأنني كنت لا أرى أبي إلا قليلاً فهي التي كانت ترسلني إلى الكتاب وأنا صغير وهي التي كانت تجهز لي كل ما يلزم لذلك . وأنا اليوم كلما ذكرتها جاشت نفسي بالأحزان لأنني أشعر أنني لم يساعدني الحظ على القيام بالواجب الذي لها علي ولم أستطع أن أقوم ببعض الواجب لها إلا بعد سفري إلى الآستانة فكنت أرسل إليها الدراهم من هناك على التوالي حتى جاءت الحرب وسقطت بغداد فانقطعت عني أخبارها وتوفيت بعد سقوط بغداد ولم يبلغني خبر وفاتها حتى جئت إلى بغداد سنة ٢١ ولذا أصبح اليوم وأمسي وأنا منها في ذكرى محزنة ومؤلمة جداً .

أبي : اسمه عبد الغني من عشيرة الجباريين الكائنة في داخل لواء كركوك وهذه العشيرة تدعي أنها من السادة العلوية والناس يعرفونها كذلك ولم أسمع ذلك من أبي لأنني كنت قليل الاجتماع به وإنما حققته من بعض الذين يعرفون هذه العشيرة . وكان محقاً .

خواطر ونوادر

الخاطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزلاً الخلطاء منفرداً عنهم. ولو أنني من أول عهدي بالتفكير جمعت خواطري لكنت شيئاً كثيراً.

وها أنا اليوم أثبت في هذه الكراسة شيئاً مما عنّ أو يعنّ لي من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو في غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة، ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سودت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقلّ نفعاً من نفع الكراديس. فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب.

٣٠ آب ١٩٤٠ الفلوجة

الكاتب

معروف الرصافي

لو كنت مصوراً

لو كنت مصوراً لصورت محمداً رسول الله جالساً في مسجده بالمدينة وحوله أصحابه وقد جلست إلى جنبه السيدة عائشة أم المؤمنين ملاصقة له متكئة عليه واضعة خدها الأيمن على منكبه الأيسر وقد طوقته بيدها اليمنى فوضعتها على منكبه الأيمن وهي في هذه الحالة تنظر إلى الحبشة يرقصون في المسجد النبوي ويلعبون والنبي ينظر إليها تارة وإليهم أخرى متابعة لها فيما أرادت من النظر إلى هذا المرقص الشريف .

هذه هي الصورة الحسنى التي أردت تصويرها لو كنت مصوراً ماهراً إذن لأتيت بمعجزة غراء من معاجز الفنون الجميلة . ولأظهرت إلى عالم البداعة لوحاً بديعاً من ألواح الحب والجمال يساير اللوح المحفوظ في العظمة والجلال ، ولكشفت الستار عن سر عظيم من أسرار الحب النبوي الذي اشتَرَكَتْ في تبجيله الأرض والسماء .

الحق والباطل

إذا انسلخنا من أنفسنا واندمجنا في حقيقة الوجود الكلي المطلق اللانهائي وعلمنا أن الحق كلمة ترادف الممكن وأن الباطل كلمة ترادف المحال . وعندئذ قلنا: كل ما وقع في هذا الوجود فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع . وكل ما لم يقع فهو باطل لأنه مستحيل الوقوع فلو كان حقاً لما امتنع وقوعه .

فالحق هو الممكن والباطل هو المحال . وإذا ثبتت حقبة كل ما وقع في عالم الكون والفساد انتفى الحسن والقبح من الوجود الكلي المطلق اللانهائي . وتبين لنا أن ليس في الدنيا باطل . وهذا هو الذي تقتضيه الآية الواردة في سورة هود من القرآن: ﴿وما من دابة في الأرض إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ .

إذ لا ريب أن الله الذي هو على صراط مستقيم إذا كان هو الآخذ بناصية كل دابة فكان هو القائد لها في جميع أحوالها كانت كل دابة في جميع أحوالها على صراط مستقيم أيضاً بحكم الضرورة . وهذا هو معنى ما قلناه من أنه ليس في الدنيا باطل ، وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع . فإذا قلنا لشيء واقع بأنه باطل كان معنى ذلك أنه باطل بالنسبة إلينا لأنه مخالف لما نريده ونألفه لا بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة . فكل ما نعتقد ببطلانه من الأباطيل الواقعة لا يكون بطلانه إلا نسبياً لا حقيقياً .

بقي هنا شيء يجب التنبيه إليه وهو أنه جاء في الآية استعمال كلمة «دابة» ولكن ليس المراد أن هذا الحكم أعني «الأخذ بالناصية» خاص بالمخلوقات الحية .

كلا! بل الله تعالى آخذ بناصية كل شيء حتى القشة والمدة. وإنما عبّر في الآية بالذابة لأنه في مقام بيان أحوال المخلوقات الحية لا غير.

والمفهوم بالبدهة من هذه الآية أن لفظ الجلالة «الله» هو لفظ يرادف بمعناه الغريزة والطبيعة. إذ لا ريب أن جميع الأشياء من المخلوقات الحية وغير الحية خاضعة لحكم الطبيعة والجلبة التي هي مجبولة عليها، فالطبيعة الجبلية آخذة بناصية كل شيء. وقد جاء لفظ الجلالة مرادفاً للطبيعة في كثير من الآيات القرآنية كما هو ظاهر لكل من قرأ القرآن بتأمل وتدبر.

في عالم الأدب

أرسل إليّ من خارج العراق كتاب يسألني مرسله : هل تؤمن بزعامة مصر الأدبية للشرق العربي؟ فكتبت إليه الجواب الآتي :

إن الزعامة في العلم والأدب لا يمكن أن تكون لقطر على آخر أو لبلد على بلاد أخرى إلا إذا كان للأول على الثاني زعامة في السياسة أيضاً. ذلك لأن القطر أو البلد الذي له زعامة سياسية يكون مركزاً يأوي إليه من الأطراف كل ذي علم وأدب فيجتمع فيه النبوغ العلمي والأدبي وبذلك يتسنى له أن يقود ما يتبعه من البلاد إلى ما شاء من علم وأدب. وتلك هي الزعامة التي تحصل له في العلم والأدب مع زعامته السياسية بحكم الضرورة.

وليست مصر كذلك بالنسبة إلى الشرق العربي حتى تكون لها الزعامة الأدبية عليه. نعم! لا ينكر أن مصر قد سبقت الشرق العربي بنهضتها الأخيرة في العلم والأدب سبقاً زمانياً ولكنها لم تنشر فيه ثقافة ولم تعبد فيه للعلم والأدب طريقاً. وإنما أرسلت إليه بقصد التجارة كتباً وجرائد ومجلات. وبالإجمال أرسلت إليه مطبوعات. ولا ينكر أن الشرق العربي انتفع بمطبوعاتها ولكن ذلك لا يجعل لها عليه زعامة في العلم ولا في الأدب.

فإن جاز أن يجعل ذلك لها زعامة أدبية على الشرق العربي جاز أن تشاركها في تلك الزعامة بيروت لأنها أرسلت بقصد التجارة أيضاً إلى الشرق العربي ما أرسلته مصر من مطبوعات وإن كان ذلك بصورة مصغرة بالنسبة إلى مصر.

وأيضاً إن الزعامة الأدبية لا يمكن أن تكون إلا نتيجة من نتائج الاستقلال الأدبي. وليس في مصر ولا في غيرها من يستطيع أن يدّعي أن مصر اليوم قد تقدّمت في الأدب

بحيث أصبحت مستقلة بآدابها . وهل للأدب المصري اليوم طابع خاص يمتاز به عن الأدب العربي في غير مصر من بلاد العرب أو من بلاد الشرق ؟ كلا !

وإنما مصر اليوم كغيرها من بلاد الشرق العربي لم تزل في دور التقليد للغرب في العلم والأدب . فالحقيقة التي لا ينبغي للعامل المفكر أن يشك فيها هي أن مصر اليوم كغيرها من بلاد العرب سالكة طريق التقليد في العلم والأدب تحت زعامة الغرب . خصوصاً في الأدب الروائي والمسرحي فإنها فيهما مقلدة للغرب تقليداً أعمى لم تتحقق حتى الآن صحة موافقته للذوق العربي وللحياة الشرقية العربية . هذا بقطع النظر عن الصبغة الإسلامية الظاهرة في الحياة العربية . فإن هذه الصبغة تنبو كل النبو عن الأدب المسرحي الذي أخذت مصر اليوم تمشي فيه على آثار الغرب .

وخلاصة القول أن مصر اليوم في طور التقليد . وكل ما هناك هو أن الشوط الذي جرت به مصر أبعد من الشوط الذي جراه غيرها من بلاد الشرق العربي . وليس في ذلك ما يجعل لها زعامة على غيرها .

هذا ما نقوله في الزعامة الأدبية إذا أضيفت إلى قطر من الأقطار أو إلى بلد من البلاد . أما إذا أضيفت إلى فرد من الناس فمن البعيد أن يتفق الناس عليها فيه وأن يعترفوا بها له . وهذا المتنبي مثلاً قد ملأ الدنيا في زمانه وشغلها بشعره كما قالوا ومع ذلك لم يعترف له أهل زمانه بزعامته عليهم في الشعر . فالكلام في هذه الزعامة الأدبية الفردية أو الشخصية لا يأتي بنتيجة والجدال فيها لا يصل إلى نهاية . اللهم إلا إذا أيدتها القوة فإنها حينئذ تكون كزعامة الفرد السياسية التي تدعمها القوة فيعترف بها الناس له . وقد تقتضيها المصلحة العامة أو الخاصة .

نسمع اليوم من مصر صوتاً يدعو إلى التجديد في الأدب ، غير أننا نسمع جمعاً ولا نرى طحناً . فلا يأتينا أصحاب ذلك الصوت إلا بما يجعلنا نعتقد أنهم يدعون إلى تقليد الأدب الغربي . فلو قال هؤلاء نحن ندعو إلى التقليد لكانوا في هذا القول أصدق منهم فيما يقولونه من الدعوة إلى التجديد .

إذا جاءنا الأديب بما يصور لنا صور الحياة المحيطة به تصويراً موصلاً إلى الغاية التي ينزع إليها في أدبه جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أدبه غير مقلد . أي أنه لا يأتيك بصورة طبق الأصل من أدب عفته الأيام ومن حياة غيرها الزمان كما يفعل

المقلدون من الأدباء . أما أساليب الكلام في الأدب فلا تحدّها حدود ثابتة مستقرة غير متحوّلة ، بل هي تختلف باختلاف الشخصيات الأدبية . فمن ظهر في أسلوبه أثر محسوس من شخصيته الأدبية بحيث يمتاز به عن غيره من الأساليب ، جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أسلوبه غير مقلّد . أي أنك لا تحس من أسلوبه بشخصية بعيدة عنه تمثّل نفساً غير نفسه وحياة غير حياته ، كما هو الحال في أساليب المقلّدين .

وسواء أكان التجديد هو هذا أم غيره يجب على دعاة التجدد أن يبيّنوا لنا ماذا يريدون به ، فإن الظاهر من كلامهم هو أنهم يريدون منا باسم التجدد أن نقف أثر الأدب الغربي ، أي أن نقلّد في أدبنا أدب الغرب .

على أن الشرق العربي كله اليوم ساع إلى هذا التقليد ، لا في الأدب وحده ، بل في كل شيء من حيث يشعر ومن حيث لا يشعر . وهل تقليد الأمم بعضها بعضاً في الأدب جائز؟! هذا سؤال لا يستطيع أحد أن يجيب عليه بنعم . لأن أدب كل أمة ليس إلاّ عبارة عن حالتها الروحية المتكوّنة من العقل والفطنة والشعور والعاطفة والأخلاق والعادات والدين والخرافات والبيئة والتاريخ . وهذه كلها أمور تختلف اختلافاً كلياً باختلاف الأمم . وقد تختلف روحيات الأمم بنسبة بعضها إلى بعض حتى يبلغ اختلافها التناقض . فلا يحسن من أمة أن تقلّد في أدبها أمة أخرى إلاّ مقدار ما يحسن رجل يمشي على الأرض أن يقلّد بهلواناً يلعب على الحبل . ويقدر ما يكون هذا التقليد مضحكاً ضحكاً سخرياً يكون تقليد أمة في الأدب أمة أخرى مضحكاً أيضاً .

ولا تنسَ أن الأدب يشمل بمعناه العام الأغاني والمراقص والمناحات أيضاً ، إذ لا ريب أن الشعر هو أهم ركني الأدب . والشعر بأوزانه وقوافيه لم يكن إلاّ للغناء والرقص ، أو للرثاء والنواح . فالتقليد في الأدب إذا بلغ غايته ، معاذ الله ، مسخ الأمة مسخاً ، وقلب كيائها القومي رأساً على عقب .

وليس معنى هذا أن الأدب العربي يجب أن يبقى على ما كان عليه في القديم إلى يوم القيامة . بل أدب الأمة العربية مثلها خاضع لقانون النشوء والارتقاء ، فكلمة ارتقت ارتقى معها وكيفما تطورت تطوّر معها . وإنما معناه أن التقليد لا يحسن أن يكون من الأمور التي يتطوّر بها الأدب عند الأمم .

الشعر والحقيقة

ليس الشعر بخيال محض كما يتوهمون، بل الخيال طريق واحد من طرقه الكثيرة، أو ثوب واحد من ثيابه العديدة. وإذا أرادت الحقيقة أن تطل من مشارف المنطق الحر فلا تجد لها مشرفاً أسمى ولا أبهى من بيت من الشعر. وإذا أردت على ذلك شاهداً فانشد قول شاعر البشر^(١):

وأشرف من ترى في الناس قدراً يعمش الدهرَ عبد فم وفرج
أو قوله:

وحب العيش أعبد كل حر وعلم ساغباً أكل المرار
أو قوله:

قد تمادت على الفساد الجرايا واستنوت في الضلالة الأديان

(١) يريد بهذا النعت أبا العلاء المعري وقد أشار إلى ذلك في قصيدته التي أرسلها إلى المهرجان الألفي الذي أقيم في دمشق احتفالاً بمرور ألف عام على وفاته:

حن هل يا أخا مضر نذكر خير مذكر
نذكر شاعر البشر خير من قال وأفكر
(عبد الحميد الرشودي)

التصفيق

كان العرب في القديم إذا رأوا أمراً يكرهونه أو سمعوا كلاماً ينكرونه صفقوا استنكاراً له وتعجباً منه . كما يدلّ على ذلك ما فعله كفّار قريش لما قال لهم رسول الله وهم عند عمه أبي طالب : «أعطوني كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم» ، فقال أبو جهل : نعم وأبيك وعشر كلمات . فقال رسول الله : «تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه» . فصفقوا بأيديهم ثم قالوا : أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلهاً واحداً ، إن أمرك لعجب .

وقد صار الناس اليوم يستعملون التصفيق للاستحسان والتعظيم والإجلال ، كما يفعلون ذلك اليوم في مجتمعاتهم إذا استحسنا كلاماً سمعوه أو استقبلوا رجلاً عظيماً أجלוه واحترموه . إلا أن هذه العادة فيهم حديثة ، ولم يكونوا يعرفونها من قبل وإنما انتقلت إليهم من أهل الغرب . وهم وإن كانوا قد تعودوها إلا أنهم لم يزالوا يخطئون مواقع استعمالها أحياناً فلا يصيبون الغرض المطلوب منها كما يصيبه أهل الغرب . حتى أن التصفيق الذي نراه ونسمعه في مجتمعاتهم وحفلاتهم يكون مصدره في الأكثر من رجل واحد إذا صفّق تبعة الجمهور بالتصفيق بلا شعور ، ومن دون أن يفكروا أن هناك ما يستحق التصفيق أو لا .

ولقد كثّر التصفيق عندنا على هذا النحو حتى أنه لو سألني سائل علام يدلّ عندك تصفيق الناس لمن ينشدون الشعر في الحفلات ؟ لقلت بلا تردد : على سخافة الشعر الذي صفّقوا له وذلك لأنني حضرت مرة إحدى حفلاتهم فقام فيها شاعر وأنشد قصيدة واستمر في إنشاده والقوم ساكتون مستمعون . وقد مرّت أبيات تستحق شيئاً من التصفيق إلا أنهم لم يصفّقوا . فلما أنشد قوله :

إن يهدم العربي حوض جدوده غضبت عليه يمرّب ونزار
عجّ تصفيقهم فشق الهواء حتى بلغ عنان السماء . وما أدري هل أخبرهم هذا
الشاعر بأمر عجيب لا يعلمونه إذ قال لهم من هدم بيت جدوده غضبت عليه
جدوده .

التلقيب بالإضافة إلى الدين

لم نجد في أسماء الأولين من المسلمين اسماً مضافاً إلى الدين كشمس الدين وبدر الدين وفخر الدين ونحو ذلك . فكنت أسأل في أي عصر من تاريخ الإسلام حدثت هذه التسمية . ثم رأيت في تاريخ الخلفاء للسيوطي ما نصّه : «وفي سنة ست وسبعين وأربعمائة ولّى المقتدي بأمر الله (الخليفة العباسي) أبا شجاع محمد بن الحسين الوزارة ولقّبه ظهير الدين وأظن ذلك أول حدوث التلقيب بالإضافة إلى الدين» .

أقول يجب أن نعتبر ذلك مبدأ لظهور الرياء الديني في الأسماء . لأن مظاهر الرياء الديني كثيرة إلا أنه لم يظهر في الأسماء إلا في هذا العهد . ومما يدعو إلى الأسف أن ذلك خاص بالمسلمين لأننا لم نجد في جميع أهل الأديان اسماً مضافاً إلى الدين سوى المسلمين . ولا ريب أن إثم هذا النوع من الرياء الديني على المقتدي بأمر الله الذي أحدثه . ورحم الله أبا العلاء المعري القائل :
أرائيك فليغفر لي الله زلّتي فدينني ودين المالمين رياء

إبراهيم وإسماعيل

لم نجد في العرب الأولين في عصر الجاهلية من تسمى باسم إبراهيم ولا إسماعيل . حتى ولا في العرب المسلمين الذين أسلموا في عهد رسول الله . وإنما وقعت التسمية بهذين الاسمين عندهم بعد صدر الإسلام القاتل بأبوة إبراهيم وإسماعيل للعرب العدنانية والذي ينسب بناء الكعبة التي هي بيت أصنام العرب الجاهليين إلى إبراهيم .

ولا ريب أن عدم وقوع التسمية بهذين الاسمين في العرب الأولين يدل على أنهم كانوا لا يعرفون أبوة إبراهيم وإسماعيل لهم . ولأفمن البعيد أن لا يتسموا بهما وهم يعلمون أن جذهم الأعلى إبراهيم أو إسماعيل .

والذي نراه أن أبوة إبراهيم للعرب ما هي إلا دعوة ادّعاها قصي ليتوصل بها إلى أخذ ولاية البيت من خزاعة ونقلها إلى قريش . وقد أوضحنا ذلك وشرحناه في كتابنا «الشخصية المحمدية»^(١) عند الكلام على أبوة إبراهيم للعرب ، فلا حاجة إلى إعادة ذكره هنا .

(١) لقد تم طبع كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس في ألمانيا سنة ٢٠٠٢ وقد قامت بنشره منشورات الجمل وهو يقع في ص ٧٦٦ . (عبد الحميد الرشودي).

طه ويس

مما يدل على أن المسلمين في هذا العصر هم في خبط وخلط من أمورهم الدينية تسميتهم أبناءهم بطه ويس . وقد حملهم على هذه التسمية المضحكة توهمهم أن طه ويس هما من أسماء محمد رسول الله .

والظاهر أن توهمهم هذا ناشئ من وقوع الخطاب في أول سورة طه موجهاً إلى رسول الله تعالى في قوله تعالى : ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ فتوهموا أن (طه) منادى، أي: يا طه . ولما كان المخاطب بعد هذا النداء هو رسول الله ظنوا أن معناه يا محمد، وأن طه اسم من أسمائه . وهذا لعمر الله جهلٌ بالقرآن فاضح وعمّة في البصائر طامس .

من المعلوم أن طه ويس من فواتح السور القرآنية مثل حم وطس وآلم وغيرها من حروف الهجاء المفتوح بها بعض سور القرآن . وقد تكلم علماء التفسير عن هذه الحروف واختلفوا في المراد منها إلى أقوال شتى ولم يقل أحد منهم أن طه ويس هما من أسماء النبي محمد . كما أن علماء السيرة النبوية تكلموا عن أسماء رسول الله وعددوها وشرحوها وأطالوا الكلام فيها ولم يذكروا فيها طه ولا يس حتى جاء عوام المسلمين في هذا العصر فتوهموا أنهما من أسماء رسول الله كما يفهم ذلك من قولهم في أغانيهم الدينية : «حبكم يا آل طه . . .» .

أما عهد هذه التسمية المضحكة فليس يبعد . ولا أظنه يرجع إلى أكثر من عصر أو عصرين . لأنني لم أصادف في كتب الأولين المؤلفة في سوائف العصور الإسلامية ذكر رجال تسموا بهذين الاسمين . لا في كتب الأدب ولا في كتب

التاريخ . وإذا حسنت التسمية بفوائح السور القرآنية عند عامة المسلمين فلماذا اقتصرُوا منها على التسمية بظه ويس . ولماذا لم يتسموا بحم وطس وغيرهما من فوائح السور الأخرى . غير أنني أعرف رجلاً من المعلمين في بغداد اسمه يحيى قد لقب نفسه بإحدى فوائح السور (ق) فالناس يعرفونه باسم يحيى ق^(١) . وهذا من المضحكات . وما يدريك لعلنا سنسمع باسم إبراهيم ص وباسم إسماعيل ن . والله في خلقه شؤون .

(١) ليس الأمر كما ذكر المؤلف فالحقيقة أن يحيى عبد الواحد الموصلّي قد شغل إدارة المدرسة القحطانية في الموصل ردهاً من الزمن فنسب إليها فالقاف هنا يرمز إلى الحرف الأول من المدرسة المذكورة . (عبد الحميد الرشودي) .

إله بني إسرائيل

لو قيل لي أنرضى أن يكون إله بني إسرائيل رباً لك؟ لقلت بلا تردّد: لا

لأن إله بني إسرائيل المسمى عندهم (يهوا) إنما هو إله ورب لهم وحدهم دون غيرهم من البشر. فليس هو إلهاً عاماً لجميع الكائنات. ولا رب أن رباً كهذا لا تكون قدرته عامة كما لا تكون مشيئته عامة أيضاً. فهو رب عاجز غير مطلق القدرة ولا مطلق الإرادة. فكيف أرضاه لي رباً.

ثم إن (يهوا) ليس رباً لبني إسرائيل في كل مكان، بل هو ربهم في الأرض الموعودة فحسب، كما يعتقدون. وليس لهم أن يعبدوه إلا في الأرض الموعودة، وعلى ترابها فقط. ولذا كان من دينهم أن أحدهم إذا فارق الأرض الموعودة حمل معه شيئاً من ترابها لكي يعبد ربه عليه في غيرها.

ومن هنا وافقت الشيعة اليهود في صلاتهم على تربة الحسين فهم يحملون معهم هذه التربة أينما ذهبوا فيصلون عليها ويعظمونها بتقبيلها ووضعها على رؤوسهم. وأما قول بعضهم في تعليل صلاتهم على التربة «أن الصلاة لا تجوز إلا على وجه الأرض وأديمها» فكذب وتمويه، ولا يقوم لهم على ذلك دليل مقبول، إذ ليس في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث النبوية ولا فيما جرى به العمل في صلاة النبي وأصحابه والتابعين من بعده ما يدل على أن الصلاة لا تجوز إلا على وجه الأرض وأديمها. بل هناك ما يدل على خلافه فإن النبي كان يصلي بنعليه فكانت قدماء لا تمان أديم الأرض وهو قائم في صلاته، لأن نعليه تحولان دون ذلك. والقيام ركن من أهم أركان الصلاة، وهو أفضل من السجود لقوله تعالى: ﴿قوموا لله قانتين﴾ ولأن ذكره القرآن الذي هو أفضل الأذكار.

ثانياً: إن الشيعة يضعون التربة أمامهم ويسجدون عليها في صلاتهم وإن كانوا يصلّون في العراء على وجه الأرض وأديمها . كما شاهدت ذلك منهم مراراً .

ثالثاً: لو كانت الصلاة لا تجوز إلا على وجه الأرض وأديمها ، كما يقولون ، لجاز للمصلّي أن يأخذ شيئاً من تراب أية أرض شاء فيصلّي عليه . وليس الأمر كذلك عندهم . وإنما يصلّون على التربة المعمولة من تربة الحسين ليس إلا . على أن الذين يصنعون هذه التربة يكذبون على الناس في دعوى أنهم لم يصنعوها إلا من تربة الحسين ، ومهما يكن ، فإن هذه التربة تذكرنا بالعهد الجاهلي يوم كان أحدهم يعمد إلى حجر فيأخذه ليعبده ثم إذا رأى أحسن منه أخذه وترك الأول . فسبحان من أرسل محمداً لنبد الأصنام ثم جعل أمته يتقربون بها إلى الله .

الأغاني

إن الأغاني بغايتها المقصودة تناسب المعنويات أكثر من الماديات فهي بأنغامها المطربة لغة تتخاطب بها الأرواح وتتفاهم بها القلوب. ولما كانت في اندفاعاتها بعيدة عن الماديات، كانت أشد تأثيراً في نفوس سامعيها كلما ابتعدوا عند سماعها عن الماديات، وكلما كانوا في الحالات الروحية أقرب منهم إلى غيرها.

إن الموسيقى التي تفيض علينا ألحانها من أفواه الأجراء أو من أكفهم تخسر نصف قيمتها المعنوية بسبب أنها لم تندفع إلينا من منبعها إلا بالماديات. لأنها مأجورة، ولأنها تسعى إلينا بلا روح أو بروح مفتعلة غير طبيعية. وقد قالوا ليس المستأجرة كالثكلي.

ومما يدعو المجتمع إلى الأسف أن الأغاني التي يسمعها الجمهور ويصغي إليها كلها مأجورة. وما ذلك إلا لأن الحرية الشخصية في جميع المجتمعات لم تزل محجورة. فالموسيقى الحرة أو الغناء الحر المندفع من العاطفة النفسية المبتعد عن الماديات لا يكاد يظهر للجمهور. وما وجوده إلا من قبيل وجود الخبايا في الزوايا.

فمن أتيج له أن يسمع تحت أستار الظلام في إحدى غرف الحب والغرام غناء من فم مغرم أو مغرمة مندفعاً عن قلب مثقل بالغرام، حاملاً في نغماته روح مغنيه، خالياً من كل صنعة وكلفة، فقد سمع مناجاة الأرواح وعلم كيف تكون تلك المناجاة في غناء لا ارتباط له بالماديات.

الموسيقى الآلية والصوتية

هناك موسيقى آلية وموسيقى صوتية . فالآلية هي ما نسمعه من الفنانين بضربهم على المعازف كالعود والطنبور والقانون والكمان وغيرها ، أو بنفخهم في الأنابيب كالبوب والمزمار والناي والسرناي وغيرها .

والصوتية هي ما نسمعه من أفواه المغنين من الأصوات في أغانيهم التي يتغنون بالحنان وأنغامها . والموسيقى الآلية والصوتية متلازمان كل واحدة منهما متممة للأخرى بحيث لا يتم كمال الغناء إلا باجتماعهما ، ومتى انفردت إحداهما عن الأخرى كانت ناقصة . وإذا اقترن بهما الرقص الذي هو أدنى غاياتهما فقد بلغنا منتهى الكمال السامي في الحياة الروحية . ومن هذه الناحية يصح اعتبارهما ميزاناً يوزن به ما للألم من الشعور الراقى والذوق السليم في الحياة الروحية .

وقد قيل لي ما تقول في المغني الشهير محمد عبد الوهاب فقلت فنان ولكن كل غناء خرج من بين السبالين فبارد . وقيل فما تقول في أم كلثوم فقلت :

أم كلثوم في فنون الأغاني أمة وحدها بهذا الزمان

وقيل ما تقول في الموسيقى العربية في عصرنا هذا ، فقلت إن الموسيقى الآلية في مصر أرقى من الموسيقى الصوتية رغم وجود أم كلثوم في مصر . ثم تأتي بعدها في المرتبة الثانية الموسيقى الآلية في سورية فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية هناك ، ثم تأتي بعدها في المرتبة الثالثة الموسيقى الآلية في العراق فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية .

فالموسيقى الصوتية في جميع الأقطار العربية متأخرة في عصرنا هذا عن

الموسيقى الآلية . أما هذه الأغاني التي نسمعها اليوم في العراق فحديثها تافه بقدر ما قديمها رائع . وأحسن ما سمعته من الموسيقى الصوتية (بعد استثناء أم كلثوم طبعاً) الأغاني التونسية التي سمعتها من المحطة القومية في تونس . فإنها بلهجتها المطبوعة العربية الخالصة تمثل روحاً عربية ناصعة وهي مع ذلك جد رائعة . وهكذا يجب أن تمثل الموسيقى لسامعها روح أمتها بكل معانيها المعلومه .

الموت والحياة

هما وليدان شقيقان لأب واحد وأم واحدة.

أما الحياة فنعمة من الله سابقة. وهي أمّ العجائب كلها. وأعجب ما فيها أن صاحبها يتحمل لأجلها من المشاق ما يطاق وما لا يطاق. وإنها محجوبة وهي مكشوفة ومحجوبة وهي غير معروفة. إذا وزنت آلامها بلذاتها رجحت الأولى وخفت الثانية غير أن صاحبها يفتدي أقل لذة منها باحتمال ألف من آلامها.

وأما الموت فهو رحمة من الله واسعة. من شأنه أنه يتنزل المصون ولا تنفع فيه الرقى ولا الرّقون. ومن غريب أمره أنه يستمر وهو غير مذوق ويهاب وهو غير مرموق. وكل ما فيه إخماد آلام وأخذ الناس بالأوهام، فهو أبو الخرافات البشرية كلها.

وأصح ما يقال في هذين الشقيقين أنهما توأمان ولدا في آن واحد من بطن واحدة. وهما متلازمان تلازماً كونياً بحيث يؤدي أحدهما إلى الآخر. فلذا كان من عجيب أمرهما أن من حرص على الحياة عاجله الموت، ومن حرص على الموت وهبث له الحياة. فسبحان مخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي.

في معرض اللغة أدعاية أم دعاوة

كثر استعمال كلمة «دعاية» في أيامنا فتداولتها الألسن والأقلام . وهي تستعمل في كلامهم بمعنى بث الدعوة ونشرها بين الناس بقصد استمالتهم إلى أمر من الأمور أو تنفيرهم منه . غير أن بعض المتنطسين في اللغة من الكتاب أنكر هذه الكلمة وأخذ يستعمل مكانها «دعاوة» .

وأظن أن الذي حملهم على إنكارها أمران : أحدهما عدم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة . والثاني مخالفتها للقياس لأنها من دعا يدعو الواوي فاستعمالها بالياء مخالف للقياس . ولذا صاروا يستعملون بدلها (دعاوة) بفتح الدال أو بكسرها .

أما أنا فأرى استعمال دعاية هو الصواب لا دعاوة . أولاً لأن الدعاوة اسم من الادعاء كالدعوى . فمعناها غير المعنى المراد بالدعاية . ذلك لأن المراد بها كما قلنا آنفاً هو نشر الدعوة في أمر من الأمور لاستمالة الناس إليه أو تنفيرهم منه . ومعنى الادعاء لا يناسب هذا .

ثانياً إن كلمة دعاية وردت في الكتاب النبوي الذي أرسل إلى قيصر إذ جاء فيه «... أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام» ولا ريب أن رسول الله أفصح من نطق بالضاد . فدعوى عدم السماع فيها غير صحيحة .

فإن قلت لماذا أغفلها علماء اللغة فلم يذكروها في معاجمهم قلت أولاً إن هذه المعاجم التي بين أيدينا لم تثبت جميع مفردات اللغة بل فاتها منها شيء كثير . ثانياً يجوز أنهم أغفلوها لأنهم لم يسمعوها فيما بلغهم من كلام العرب الذي نقلته إليهم

الرواة . ولكن عدم السماع لا يستلزم عدم الوقوع إذ يجوز أن العرب قد فاهت بكلمة فات الرواة سماعها ففاتهم نقلها وذكرها . وكما وقع في كلمة دعاية فإن الرسول قد استعملها في كتابه إلى قبصر وقد فاتهم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة .

وأما مخالفتها للقياس فإن في اللغة شواذ كثيرة وهذه منها . ولا يعترض علينا بأن الشاذ غير فصيح ، لأن فصاحة الكلمة إنما تثبت باستعمال الفصحاء إياها وقد استعمل كلمة (دعاية) سيد الفصحاء .

أيضاً

كان ولي الدين يكن أحد مشاهير الكتاب في مصر يكره كلمة (أيضاً) أشد الكراهية ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتاب وينتقد عليهم استعمالها . وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصحح وإنما هو مولد محدث . غير أنني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لمسيب الحاجة إليها في الكلام . لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية ومعنى (كمان) في العامية السورية ومعنى (هم) في العامية العراقية وليس في العربية الفصحى ما يفيد هذا المعنى سواها . فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصحح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي . ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (صلعم) . وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع يوم الحديبية ثلاث مرات : أول الناس ووسطهم وآخر الناس . وكان ذلك بأمر من النبي له في الثانية والثالثة . بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله فقال له رسول الله وأيضاً . لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات . فبهذا علمت أنها من الفصحح القديم لا من المولد الحديث .

كتاب القبض

جاء في الجزء (١٢) والصفحة (١١١) من الأغاني ما نصه :

« . . . وكتبت أقتضيه فبعث إلي أن اكتب لي قبضاً بها وخذها بعد جمعة . فكرهت أن أكتب قبضاً بها فلا يحصل لي شيء . فاستترت وهو في منزل صديق لي . فلما بلغه استتاري خاف أن أشكوه إلى الواصل فبعث إلي بالمال وأخذ كتابي بالقبض . . . » .

إن المتكلم في هذه العبارة هو صالح بن عبد الوهاب صاحب الجارية قلم المنسوبة إليه المشهورة بقلم الصالحية . والضمير في «أقتضيه» لابن الزيات وزير الواصل . والضمير في قوله «قبضاً بها» عائد إلى الخمسة آلاف دينار التي اشترى الوزير بها الجارية منه وقد مر ذكرها في العبارة .

فمن هذا نفهم أن الصواب فيما يستعمله الناس والكتاب في زماننا من قولهم (كتب وصلاً بكذا) مثلاً هو أن يقال كتب قبضاً بكذا وأن يقال لهذا الكتاب كتاب القبض لا كتاب الوصل كما يقولون .

الأذان عند المسلمين

كان المسلمون قبل الهجرة يصلون في مكة بلا أذان . لأنهم كانوا مستضعفين غير أحرار في عبادتهم . فلما هاجروا إلى المدينة وبنى رسول الله مسجده فيها وصاروا يجتمعون فيه للصلاة مع رسول الله جماعة مست الحاجة إلى إعلامه بحينونة وقت الصلاة ليحضروا لأذانها .

فاستشار رسول الله أصحابه في هذا الأمر فأشاروا بأمور ما ارتضاها . وكادوا في النهاية أن يتخذوا الناقوس واسطة للإعلام كما تفعل النصارى . وبينما هم على هذا إذ رأى عبد الله بن زيد الأنصاري في منامه رجلاً لقنه صيغة الأذان المعلومه . فأتى رسول الله وقص عليه ما رأى . فقال رسول الله إنها لرؤيا حق إن شاء الله . ثم قال لعبد الله قم مع بلال فآلق عليه ما رأيت وليؤذن به فإنه أندى (وفي رواية) أمد منك صوتاً .

أما صيغة الأذان التي رآها عبد الله فهي سبع كلمات كل واحدة منها جملة مستقلة . وهذه هي (١) الله أكبر (٢) أشهد أن لا إله إلا الله (٣) أشهد أن محمداً رسول الله (٤) حيّ على الصلاة (٥) حيّ على الفلاح (٦) الله أكبر (٧) لا إله إلا الله .

أما كيفية أداء هذه الكلمات أو هذه الجمل السبع فإنها (على ما رآه عبد الله في المنام أيضاً) تكرر كل واحدة منها مرتين إلا الأخيرة (لا إله إلا الله) فإنها تقال مرة واحدة . هذا بالنظر إلى ما عليه أهل المدينة . وأما بالنظر إلى ما عليه غيرهم فتكرر الأولى (الله أكبر) أربع مرات . وما بعدها مرتين . إلا الأخيرة فإنها تقال مرة واحدة فقط .

ثم إن بلالاً زاد في أذان الفجر بعد الحیصلتين (الصلاة خير من النوم) بقولها مرتين . فأقرّ النبي هذه الزيادة لما فيها من تنشيط الكسلان وحث النائم على ترك النوم لأجل الصلاة . فهذا هو الأذان الذي أثبت حديث عبد الله بن زيد بإجماع الأمة لا يعرف بينهم خلاف . واستمر العمل به عند المسلمين في حياة رسول الله وبعد وفاته .

ما زيد في الأذان

ولكن جاءت بعد ذلك الشيعة فزادوا فيه بعد الحیصلتين (حيّ على خير العمل) مدعين أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه . وما أدري أي حاجة إلى هذا بعد حيّ على الفلاح . فإن خير العمل والفلاح شيء واحد . على أن الفلاح يناسب المقام أكثر من خير العمل . لأن معناه الفوز والنجاة . وخير العمل إنما هو وسيلة من وسائل الفوز والنجاة . فخير العمل هو الصلاة نفسها التي يدعو إليها المؤذن . والفلاح غايتها ولا ريب أن ذكر الغاية في مقام الدعوة إلى الصلاة أبلغ من ذكر الوسطة . ثم إن الفلاح مع كونه كلمة واحدة أوسع معنى من خير العمل المؤلف من كلمتين ففيه إيجاز أيضاً . والمقام في الأذان مقام إيجاز . فأية حاجة إلى قول المؤذن حيّ على خير العمل بعد قوله حيّ على الفلاح . إنني أشك كل الشك في أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه كما تدعيه الشيعة . وهل هم يعتبرون علي بن الحسين مشرعاً في الإسلام . وإذا قيل إن بلالاً قد زاد فيه الصلاة خير من النوم قلنا إن ذلك كان في حياة النبي وقد أقر النبي هذه الزيادة فالذي شرعها هو النبي لا بلال .

وقد رأيت في السيرة الحلبية ما يدل على أن لأبناء فارس يداً في هذه الزيادة . قال إن الشيعة كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحیصلتين حيّ على خير العمل . قال فلما كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحیصلتين حيّ على خير العمل . قال فلما كانت دولة السلجوقية منعوا المؤذنين من ذلك . وكان ذلك في منتصف القرن الخامس للهجرة . فالظاهر أن المقصود من هذه الزيادة هو مجرد إيقاع المخالفة بين المسلمين لا غير . وقد مر أن بني بويه هم الذين كانوا أول من أمرَ بإقامة المناحات على الحسين أيام المحرم .

التلحين في الأذان

أنكر الفقهاء قاطبة التلحين في الأذان. فقال بعضهم بتحريمه والأكثرون بكراهته. قالوا يكره في الأذان التلحين والتطريب وتفخيم الكلام والتشادق والتمطيط. قالوا ويجب الاحتراز فيه من مد ألف الله والصلاة والفلاح كما يجب الاحتراز من عدم النطق بهاء الصلاة لأن المعنى عند عدم النطق بها يتحول إلى الدعاء إلى النار فإن الصلا وهو الاحتراق بالنار.

وأكثر المؤذنين عندنا إن لم نقل كلهم لا ينطقون بهاء الصلاة عند الوقف عليها كما أن أكثرهم أو كلهم يقولون (الله وكبر) بتسكين هاء الجلالة وجعل ضمتها واواً وحذف همزة أكبر. أما مد ألف الله والصلاة والفلاح مداً فاحشاً فمألوف لجميع المؤذنين عندنا. وهو شيء شدد الفقهاء في اجتنابه والاحتراز منه لأنه خطأ وخروج بلهجة الكلام العربي عن نهجها السوي.

أما التلحين والتطريب في الأذان فليس المؤذنون كلهم سواء فيه. بل فيهم من لا يعرفه، وفيهم من يفتتن فيه افتتاناً ويبالغ كل المبالغة حتى تكاد لا تدري أمغنياً تسمع أم مؤذناً. ولا ريب أن التطريب في الأذان إن كان مكروهاً في نظر الفقهاء فهو مشوه للأذان في نظر الحقيقة. لأنه يخرج به عن غايته التعبدية المقدسة التي هي إعلام المصلين بحلول وقت الصلاة. والتطريب خارج عن هذه الغاية لا يلائمها ولا يماشينا.

البدعة الشائعة في الأذان اليوم

استمر المسلمون يؤذنون الأذان الثابت بحديث عبد الله بن زيد من غير زيادة ولا نقصان مدة ثمانية قرون. حتى قام بمصر في أواخر القرن الثامن رجل اسمه نجم الدين الطنبذي المحتسب فأمر المؤذنين بالصلاة والتسليم على النبي عقب الأذان يرفعون بذلك أصواتهم كالأذان. فصارت الصلاة على النبي جزءاً من الأذان وتتم له. وكان ذلك في شعبان سنة إحدى وتسعين وسبعمائة هجرية. كما ذكره الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء. وقال هذا أول ما حدث وكان الأمر به المحتسب نجم الدين الطنبذي. والمحتسب في ذلك العهد هو بمنزلة رئيس البلدية عندنا اليوم.

وأظن أن الذي حمل هذا المحتسب على ابتداعه هذه البدعة هو جهله بحقيقة ما ورد في بعض الأحاديث النبوية من الأمر بالصلاة على النبي بعد الأذان. ولذا قال الفقهاء تسن الصلاة على النبي بعد الأذان للسامعين وللمؤذن أيضاً. ولا ريب أن الصلاة على النبي عقب الأذان مسنونة. ولكن على أن يكون ذلك من السامع أو من المؤذن بصوت خافض لا يسمعه إلا هو. لا أن يرفع بالصلاة صوته كالأذان فيجعلها جزءاً منه فإن ذلك غير مسنون بل هو بدعة وزيادة في الأذان ولو كان مسنوناً لما تركه المسلمون ثمانية قرون.

إن جهل هذا المحتسب بكيفية الصلاة المسنونة بعد الأذان هو الذي حمّله على ابتداع هذه الزيادة في الأذان وإلا فكما يصلي السامعون على النبي بعد الأذان كذلك يصلي المؤذن أيضاً من دون أن يرفع بها صوته فيجعلها جزءاً من الأذان. فقاتل الله الجهل ما أفسده للناس ودينهم.

لا شك أن الصلاة على النبي بعد الأذان بهذه الصورة التي ابتدعها هذا المحتسب المصري بدعة في الديانة الإسلامية وكل بدعة ضلالة كما جاء في الحديث النبوي المشهور، إلا أن المتفهمين من الفقهاء عفا الله عنهم توسّعوا وتساهلوا فجعلوا من البدع ما هو بدعة سيئة ومنها ما هو بدعة حسنة، فخالفوا قول رسول الله «كل بدعة ضلالة». ولذلك كثرت البدع في الإسلام وتفرقت الطرق بالمسلمين وضاع جوهر الإسلام وفقد روحه فاستمسك المسلمون منه بالقشور أكثر من اللباب.

قلنا قبلاً ونقول الآن إن الإسلام هو دين الوحدة كما إنه دين التوحيد. فمن الكفر في حكمه كل ما أدخل بتوحيد الله ومن الكفر أيضاً كل ما أدخل بوحدة المسلمين. وهل يستريب خبير ذو فكر ونظر في أن هذه البدع الناشئة في المسلمين من اختلاف مذاهبهم هي التي مزقت وحدتهم حتى أصبحوا متفرقين متناكرين وأصبح معظمهم تحت سلطان الأجنبي يسومهم الخسف ويأخذهم بالعنف.

الأذان في الراديو

وبعد هذا كله جاء مدير الدعاية في بغداد فزاد الطين بلة إذ صار يذيع الأذان بالراديو الذي لا تعرفه عامة الناس إلا أداة لإذاعة الأغاني والأخبار. فجعله هو آلة

تستعمل في العبادات. وقد سبقت مصر العراق ببدعة إذاعة القرآن بالراديو فتبعها العراق وغيره في ذلك من دون تأمل أو تفكير.

على أن إذاعة الأذان بالراديو أقل غرابة من إذاعة القرآن لأن الأذان إعلام بوقت العبادة فإذاعته على المسلمين بالراديو له وجه وإن أغنت عنه كثرة المؤذنين وقلة المصلين في هذا الزمان.

ولو أنهم أذاعوه كأمر ديني خالياً من التكلف والتصنع لاحتملناه وإن كانت صبغته الدينية تنافي ما للراديو من صبغة لهوية. ولكنهم يذيعونه على وجه من التلحين والتطريب بحيث يكاد سامعه لا يدري أمؤذناً يسمع أم مغنياً. فترى المؤذن لأجل أداء ثلاثينه يطم بالكلمات مطاً بعيداً ويمد الحروف مدأً خارجاً عن حدود المألوف ويرجع بنغماته ترجيعاً مطرباً حتى يخرج بالأذان عن صبغته الدينية وعن غايته التعبدية التي هي عبارة عن إعلام المسلمين بحلول وقت الصلاة. وما أدري أسيأتي زمان يؤذن فيه المؤذنون على (النوط) الموسيقي الذي يضعه أساتذة فن التلحين في الموسيقى.

إن أهل الغرب في هذا الزمان أعلم منا بالموسيقى إذ تقدموا فيها علينا كما تقدموا في كل شيء. وهم مع ذلك لا يضربون نواقيسهم بتلاحين مطربة إذا ضربوها في كنائسهم. لأن الموسيقى شيء والعبادة شيء آخر. فلا تخلط هذي بتلك. وليس من الحكمة خلط الملاهي بالعبادات. فإن بينهما بوناً بعيداً جداً. لأن العبادة ليست إلا تلبساً بالخضوع والخشوع أمام المعبود. والملاهي لا تكون إلا لأجل الاندفاع بتهيج العواطف النفسانية إلى الطرب والسرور. فبينهما من البعد ما بين الطيش والرزانة أو ما بين الخفة والوقار.

فإن قيل إن أهل الغرب يصلون على عزف البيان في كنائسهم قلنا إن أهل الغرب لا يجوز لنا أن نتخذهم قدوة في أمور الدين بل يجب أن نخالفهم في ذلك. ألا ترى أن رسول الله لما استشار أصحابه في الأذان ذكروا له بوق يهود فأباه وقال ذلك من أمر اليهود وذكروا له الناقوس فقال ذلك من أمر النصاري. على أن أهل الغرب قد تفتنوا في الموسيقى حتى أوجدوا منها فناً محزناً يستعملونه في المآتم

والأحزان ومن هذا القبيل ضربهم بمعزف البيان في صلواتهم فالموسيقى التي يستعملونها في كنائسهم خارجة عن حدود الملامهي.

ولو أن المسلمين عند سماعهم هذا المؤذن المطرب هرعوا إلى مساجدهم لأداء الصلاة لهان الخطب. ولكنك ترى النوادي والمقاهي والمجتمعات العامة غاصة بالناس من المسلمين والمؤذن المطرب يرجع تطريبه بالراديو وهو لا يتم أذانه في أقل من ربع ساعة وعندما يفرغ من تطريبه لا ترى من يقوم ذاهباً لأداء الصلاة فكان الغاية المقصودة من إذاعة الأذان بالراديو إنما هي هذا التطريب الذي صار به الأذان أغنية من الأغاني.

القرآن في الراديو

أما إذاعة القرآن بالراديو فالمصيبة فيها أعظم إذ من المعلوم أن القرآن كتاب مقدس وأن قراءته عبادة في شرع الإسلام وأنه يجب على المسلم أن يستمع له وينصت عند قراءته. ولذلك لا تجوز قراءته إلا في أماكن مقدسة كالمساجد، أو في أماكن خاصة كالبيوت ونحوها من الأماكن البعيدة من الضوضاء الخالية من الغوغاء النزيهة من اللغظ والهذر. أما في المقاهي والمجتمعات العامة فتلاوته جديرة بأن تعد من عجائب المسلمين في هذا الزمان الذي أصبح السواد الأعظم منهم أقل به علماً وأبعد عنه فهماً.

انظر إلى هذه المقاهي في بغداد تجدها مملوءة بالناس من جميع أهل الملل والأديان وتسمع فيها لغطاً يصم الأذان. لأن الناس خاصة في العراق لم يتعودوا الهمس والتناجي في كلامهم بل هم يصخبون إذا تحدثوا. فلذا تسمع في هذه المقاهي لغطاً تتخلله أصوات فرقة المهارك التي تضرب بها أكف اللاعبين بالنرد. ففي هذا اللغظ وفي هذه الضوضاء تسمع أيضاً قراءة القرآن بالراديو، يصل صوت قارئه إلى أذنيك من بين هذا الضجيج ضئيلاً غير واضح بحيث يصعب عليك تمييز كلماته وحروفه كل التمييز خصوصاً إذا كنت جالساً بعيداً عن آلة الراديو. إذ ليس في الجالسين منصت ولا مستمع. وليس الجالسون كلهم بمسلمين بل فيهم اليهودي والمسيحي والصابئي. والمسلمون منهم ليسوا كلهم على حد سواء من أحوالهم الشخصية بل فيهم الصالح والطالح وفيهم المتقي والفاسق. وفيهم المؤمن

والزنديق وفيهم الصاحي والسكران . وكلهم أجمعون حتى متقيهم ومؤمنهم مشغولون عن سماع القرآن بالكلام أو بغيره . ولو أنهم استمعوا له لما فهموه . فهل تجوز إذاعة القرآن بالراديو على مثل هذه الأخلاط من الناس وفي مثل هذا اللغظ والفصيح . وهل هذا ابتذال لتلاوة القرآن أم صيانة واحترام .

لا جرم أن في إذاعة القرآن بالراديو ابتذالاً له وامتهاناً لتلاوته أولاً لأنه يذاع على من يؤمن به ومن لا يؤمن به . وعلى من يفهمه ومن لا يفهمه ، وعلى من يحترمه ومن لا يحترمه ، وفي أماكن تصونه وأماكن لا تصونه . ثانياً لأن آلة الراديو تضيع أموراً لا تناسب القرآن ولا تماشيه . فهل من المستحسن في عرف المسلمين أن تضيع علينا القرآن ثم بعد فراغها منه تعقبه بإذاعة صوت من أصوات المغنيات فنكون قد سمعنا القرآن والمغنية في مجلس واحد من آلة واحدة ونكون أيضاً قد جمعنا بين العبادة والدعارة في مجلس واحد ضم أخلاطاً من الناس فيهم المتقي والفاجر وفيهم المؤمن والكافر . ثم إن آلة الراديو موجودة حتى في المواخير ، وقد تفتح هناك عند إذاعة القرآن كما شاهدته أنا بعيني وسمعته بأذني . ومن الغريب أنني في ذلك المجلس تذكرت قول أبي العلاء المعري :

ساجدكم ومواخيركم سواء فبعداً لكم من بشر
ثم إن القرآن لا يتلى لمجرد الاستماع له والإنصات وإنما يتلى لفهمه وتدبره والتفكر فيه وإلا لم تكن تلاوته عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله . فما الداعي إذن إلى إذاعته بالراديو على غوغاء الناس وعامتهم في المقاهي والمجتمعات العامة . أولئك الذين لا ينصتون عند قراءته ولا يستمعون فضلاً عن كونهم لا يفهمونه ولا يفكرون فيه .

قد يرميني بعض الجاهلين بالزندقة ويحملون كلامي هنا على غير محمله . أما أنا فأقول لعنة الله على كل زنديق مرة واحدة ولعنة الله على الجاهلين ألف مرة . وما أنا (والله شاهد عليم) إلا مسلم ولكن لا كهؤلاء المسلمين . إنما أنا مسلم فحسب لا شيعي ولا سني ، ولا حنفي ولا شافعي ولا غير ذلك . ثم إني في فهم دين الإسلام لا أتقيد من الإسلام إلا بمبدئه الرفيع العام . فلا أكون تابعاً لغيري في فهم نصوصه بل أجتهد في فهمها بقدر ما آتاني الله من فهم وعقل . فإذا رأيت فيه ما لا يناله العقل حاولت تأويله فإن عجزت وقفت عنده متحيراً ليس إلا . وهذا كل

ما أستطيعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ثم إنني أحترم القرآن لا لكونه كتاباً مقدساً فقط بل لأن فيه ما يجب احترامه على كل من كان حر الفكر حر الضمير. فلو لم أكن مسلماً لاحترمته أيضاً بلا محاباة ولا مداجاة. فهذا هو الذي دعاني أن أقول ما قلته في إذاعة القرآن بالراديو. وبعد هذا فليقل الجاهلون ما شاءوا. وقد قلت قبلاً:

لممرك إن الحر لا يتقيد إلا فليقل ما شاء في المفسد
ومن الغريب أن دول الاستعمار الغربية التي هي اليوم منيخة بكلكلها الاستعماري على معظم بلاد الإسلام قد أخذت في سبيل دعاياتها الاستعمارية تذيع القرآن بالراديو على بلاد الإسلام تموياً على المسلمين بأنها من محبي الإسلام ومناصريه. حتى أن بعض ساستها لم يخجل من تصريحه بأنه حامي الإسلام. وما هو في الحقيقة ولا غيره من ساسة الغرب إلا أعداء الإسلام والمسلمين لا يريدون إلا استعمار بلادهم وتثبيت سلطانهم عليهم. أما المسلمون فإنهم لفرط غفلتهم وجهلهم يفرحون إذا سمعوا القرآن يذاع عليهم بالراديو من عواصم الدول الغربية. كأن القرآن ما أنزله الله إلا ليذاع بالراديو فقط لا ليؤمنوا به أو ليحترموه ويحترموا أهله على الأقل. وتالله لو كان المسلمون اليوم على الإسلام الصحيح لاحتجوا على دول الغرب من أجل إذاعتهم بالراديو كتابهم المقدس كما تذايع الأغاني.

وقد انفرد المسلمون من بين أهل الأديان بإذاعة كتابهم المقدس في الراديو على عامة الناس. فلا يفعل ذلك غيرهم من النصارى واليهود وغيرهم. مع أن عوام هؤلاء متمسكون بدينهم أكثر من عوام المسلمين. كما أنهم يفهمون كتابهم المقدس إذا تلي عليهم أكثر منهم. فلو أنهم بدل إذاعة القرآن شرحوا لهم أحكامه وفسروا لهم آياته تفسيراً يفهمونه لأفادوا واستفادوا.

إن هذه البدعة ابتدعتها مصر في هذا القرن كما ابتدعت زيادة الصلاة على النبي بعد الأذان في القرن الثامن. فتبعها في هذه البدعة العراق وغيره حتى بلاد الغرب التي لا تؤمن بالقرآن. فعلى من ابتدعها وزرها ووزر من عمل بها من أهل الشرق والغرب. أما نحن فنبتهل إلى الله تعالى قائلين اللهم لا تجعلنا من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

مقتل الحسين والفتن الإسلامية

ابتلي المسلمون بعد وفاة محمد رسول الله بفتن كثيرة لم تزل متتالية إلى يومنا هذا . وقد ذابت في حميمها وحدثهم الإسلامية التي ذاق محمد بن عبد الله الأمرين في إيجادها من العدم بآياته المنزلة طوراً وبسيفه المنتضى نارة ساعياً، داعياً، جاهداً، صابراً، مدارياً محارباً مدة ثلاث وعشرين سنة .

أول تلك الفتن فتنة الردة التي ارتد بها بعض قبائل العرب عن الإسلام . وتليها فتنة قتل الخليفة عثمان . ثم فتنة يوم الجمل . ثم فتنة يوم صفين . ثم فتنة يوم كربلاء ومقتل الحسين . ولم تزل الفتن متسلسلة إلى يومنا هذا .

أما فتنة الردة فيجب أن نقطعها من السلسلة ونلقيها في حفرة يبلغ قعرها مركز الأرض حيث يصهرها ما هنالك من حرارة جهنمية تجعلها كأن لم تكن شيئاً مذكوراً . ذلك لأنها سكنت ريحها وخفت جرسها وهمد أوارها وهي في مكانها قبل أن تخرج منه إلى غيره . وما ذلك إلا بفضل ما قيضه الله لها من عزم الخليفة الأول أبي بكر، وسيف القائد الأكبر خالد بن الوليد .

ففتنة الردة لم نضر الإسلام شيئاً بل بقي بعدها علمه الخفاق عالياً مرفوعاً على الأعناق يسير كالشمس من شرق إلى غرب . وإن كان فيها ما يدعو إلى الأسى والأسف فهو ما سقط فيها من قتلى العرب الذين كانوا إذ ذاك مادة الإسلام . فلذا يصح أن نعتبرها كأنها لم تكن . وأن نعتبر أول الفتن قتل عثمان .

الفتنة التي لا تنام

إن جميع هذه الفتن الإسلامية قد نسبت أو تنوسبت بمرور الأيام حتى اندملت جروحها أو كادت إلا فتنة واحدة وهي الفتنة التي نامت ثلاثة قرون ونصف قرن

حتى جاءها (مذل الدولة) العباسية ابن بويه الفارسي فأيقظها وجدد أخلاقها ورفع خروقيها ورتق فتوقها بكل ما عنده من لؤم وخبت فاستيقظت وهي ثكلى تنوح بصوتها الحزين من جهة وتدعو إلى الثأر والانتقام من جهة أخرى. ولم تزل كذلك إلى يومنا هذا. والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها.

قد علمت أيها القارئ الكريم أن الفتنة التي لا تنام هي فتنة يوم كربلاء. ولقد مر على المسلمين ثلاثة قرون ونصف قرن وهم لا يذكرون شيئاً من هذه الفتنة إلا في كتبهم التاريخية فيتكلم عنها المؤرخ منهم ذاكراً أخبارها مصوراً صورتها كما يوحيه إليه رأيه فيها واعتقاده بأهلها ليس إلا. حتى جاء الطغامة الفارسي معز الدولة ابن بويه الذي كان يلعب بالمطيع لله العباسي كما تلعب القطرة بالفأرة فجدها وبقي ينكأ قرحتها في كل عام مرة حتى تدمى. وهو لم يرد بذلك إلا تشتيت شمل العرب المسلمين بتفريق كلمتهم وتمزيق وحدتهم الإسلامية.

قال الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء: «وفي سنة اثنتين وخمسين وثلثمائة في خلافة المطيع لله الخليفة العباسي ببغداد ألزم معز الدولة بن بويه في يوم عاشوراء الناس بأن تغلق الأسواق ويمنع الطباخون من الطبخ. ونصبوا القباب في الأسواق وعلقوا عليها المسوح وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن مآتم على الحسين. وهذا أول يوم نيح فيه على الحسين ببغداد واستمرت هذه البدعة سنين».

إن هذه البدعة المنكرة لم تزل مستمرة في العراق على وجه أوسع وأشنع من هذا الذي ابتدعه ابن بويه. فإن الشيعة هنا يقيمون المناحات من أول المحرم إلى اليوم العاشر منه وإن كانت النساء في بدعة ابن بويه يخرجن منتشرات الشعور ويلطمن في الشوارع. فإن الرجال أيضاً في عهدنا يخرجون في الشوارع حاسري الصدور يلتدمون على صدورهم ويضربون بسلاسل من حديد على ظهورهم ويتقفون بالسيوف جباههم حتى تسيل منها الدماء^(١):

(١) جاء في مخطوطة كتاب «خواطر ونوادر» أنه هو ناظم هذين البيتين: وقد خلت النسخة المطبوعة من هذه الإشارة. (عبد الحميد الرشودي).

فلو رأيت صدور القوم حاسرة وكلهم قام بالكفين ملتدما
لقلت قول بريء من جهالتهم هذا العمري بكاء أضحك الأمما
ولم يكتفوا بذلك بل هم يمثلون وقعة كربلاء تمثيلاً همجياً فيمثلون الحسين
ومن معه ويمثلون قاتليهم . ويحرقون خيامهم حتى تنتهي الواقعة بقتل الحسين .
وهكذا يجددون هذه الفتنة في كل عام ليفتتن بها المسلمون فيقع بينهم الخلاف
والنزاع ويقع التشاحن والتباغض باختلاف المذاهب والآراء . وقد أحسن الشاعر
العراقي عبد الغفار الأخرس إذ قال :

قتلوا الحسين بكل عام مرة وتمثلوا بعداوة وتصوروا
وبلاء من تلك الفضيحة إنها تطوى وفي أيدي الروافض تنشر
قاتل الحسين في وقعة كربلاء

من هو قاتل الحسين في كربلاء؟ هذا ما نريد أن نتكلم عنه هنا فنقول: قيل إن
الذي تولى قتله شمر بن ذي الجوشن وقيل غيره والصحيح أنه اشترك في قتله عدة
رجال لأنه لم يمت من ضربة واحدة بل خر صريعاً إلى الأرض وفيه جراحات
عديدة لكل منها أثر في موته .

أما أنا فأقول إذا رجعنا بالحادثات إلى أسبابها الأصلية البعيدة هانت في نظرنا
الأسباب القريبة المباشرة وجاز لنا أن نحكم في القضية التي نريد قول الفصل فيها
حكماً يستند إلى سببها الأصلي البعيد غير المباشر . وإن كنا لا نترك الأسباب
القريبة خارجة عن ذلك الحكم . وبالنظر إلى هذا نقول إن الذي قتل الحسين في
كربلاء هو الحر بن يزيد التميمي إن لم يكن منفرداً بقتله فهو أول القاتلين . وإليك
بيان ذلك :

لما سار الحسين ومَنْ معه إلى العراق بث ابن زياد سراياه في طريقه من كل
أوب . فمن ذلك أنه أرسل الحر بن يزيد التميمي هذا في ألف فارس . فالتقى
بالحسين وجماعته قرب (شراف) من حدود العراق . فكلّمهم الحسين وقال لهم
نحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدعين ما ليس لهم . وقال فإن
أنتم كرهتمونا وجهلتم حقنا وكان رأيكم غير ما أتتني به كتبكم ورسلكم انصرفتم
عنكم ورجعت إلى حيث كنت .

فقال له الحر إنا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر فأتى الحسين بخرجين مملوءين صحفاً فنثرها بين أيدي الحر وأصحابه . فقال الحر إنا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك وقد أمرنا أنا إذا لقيناك لا نفارقك حتى نقدمك الكوفة على عبيد الله .

أقول إن الحر لو اكتفى باعتذاره الثاني الذي قال فيه «إنا قد أمرنا أن نقدمك الكوفة على عبيد الله» لقلنا بأنه رجل ساذج بسيط وأنه صافي النية وأنه يعترف بما للحسين من منزلة رفيعة ومكانة عليّة، ولكن طاعته للأمير اقتضت أن يمنع الحسين من الرجوع إلى الحجاز وأن يقدمه الكوفة على أميره وهو لا يعلم بما لهذا الأمر من عاقبة سيئة . ولكنه لم يكتفِ بذلك بل هو في أول الأمر أنكر على الحسين الكتب والرسل إذ قال له «إنا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر» ولا ريب أن هذا القول منه يتضمن إنكار تلك الكتب واستنكارها أيضاً بدليل أن الحسين لما أخرج إليه الكتب قال له «إنا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك» . وهذا صريح في أنه كان من حزب أعداء الحسين، إن لم يكن من أعدائه الألداء فهو من أعدائه الأغبياء البتة .

وسواء كان عدواً أم غير عدو لا يكون من الغباء إلا بحيث يعيا عن النظر في عواقب أمر خطير كأمر الحسين . ولذا نراه تجاه الحسين مصراً على تنفيذ أمر ابن زياد . فإن الحسين بعد هذا الحوار أمر أصحابه فركبوا لينصرفوا نحو الحجاز فمنعهم الحر . فقال له الحسين ما الذي تريد؟ قال أريد أن أنطلق بك إلى الأمير عبيد الله بن زياد، فقال الحسين إذن والله لا أتبعك . فقال الحر إذن والله لا أدعك .

فهذا الإصرار على المنع الجأ الحسين أن يسير نحو الكوفة مكرهاً والحر يسايره بجيشه . وقد أراد الحسين في أثناء المسير أن يميل عنه نحو البادية حتى أخذ بمن معه ذات اليسار فمنعه الحر أيضاً . وردّه نحو الكوفة حتى جاء به إلى كربلاء قريباً من الفرات . وهناك وقف الحر وأصحابه أمام الحسين ومن معه فمنعهم من المسير فنزل الحسين بهذا المكان . ثم كان ما كان .

لا ريب أن هذا الرجل المسمى بالحر وما هو إلا عبد قن لو كان يملك نفساً

حرة وعقلاً رزيناً وإيماناً صحيحاً ونظراً في عواقب الأمور بعيداً لكان في إمكانه أن يأخذ بأحد أمرين إما أن ينحاز بجيشه الذي يقوده إلى الحسين على تقدير أن الجيش يطيعه، وإما أن يترك الحسين راجعاً إلى الحجاز ويذهب هو أيضاً معه أو بعده على تقدير أن الجيش لا يطيعه نابذاً هذه الإمرة التي أمره بها ابن زياد وراءه ظهيراً. ولكان بذلك قد حال دون وقوع هذه الفتنة التي ظل المسلمون يكابدون آلامها الممضة ونتائجها المخزية إلى يومنا هذا.

ولكنه لم يفعل ذلك بل جاء بالحسين حتى وضعه في قبضة ابن زياد وبين سيوفه وحرابه. ثم رجع عن غيه حين لا تنفع الرجعة فقاتل مع الحسين حتى قتل - ولا شك أن الرجوع عن الغي من هذا الرجل الأفين الضعيف العقل والإيمان لم يكن إلا كإيمان فرعون حين أدركه الغرق. فهو بهذا الرجوع الطائش لا يكفر عن جنايته الطامة. ولكن الشيعة قد جعلوا له قبراً يعبدونه كما يعبدون قبر الحسين - فسبحان من جعل الضلال هدى في نظر الضالين.

الاشتراكية في الإسلام

لو افكر الإنسان حراً لتجلت له الحقيقة بوجهها الأغر البهيج. أما إذا قيد فكره بأقوال الناس وتقاليدهم فلا يخرج في افكاره من ظلمة إلا إلى أخرى. وقد تكون الحقيقة أمام عينيه ظاهرة واضحة إلا أنه لا يراها لغشاوة في بصره من تلك التقاليد. فحرية الفكر هي العامل الوحيد الذي ينتشل المرء من هوة الضلال إلى ذروة الحق والهدى.

إذا نظر المسلم الحر الفكر في الإسلام رأى فيه أموراً تنطبق تماماً على مبدأ الاشتراكية وتماثيه جنباً إلى جنب. منها أنه جعل للفقراء حقاً في أموال الأغنياء. إذ فرض على هؤلاء أن يخرجوا في كل عام من أموالهم مقدراً معلوماً يدفعونه إلى الفقراء وذلك هو الفرض المسمى بالزكاة.

ثم إنه لم يترك ذلك لرحمة الأغنياء وعطفهم بل جعل ولي الأمر وهو رسول الله أو الخليفة من بعده مكلفاً بأخذ هذا المال منهم ورده إلى الفقراء. إذ قال في سورة التوبة ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾.

ولما كان ولي الأمر لا يستطيع بنفسه وحده أخذ هذا المال وجمعه جعل له «عاملين» يقومون بجبايته. وذكر ذلك في سورة التوبة أيضاً بقوله ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...﴾ وهم الجباة الذين يقبضونها. وخلاصة القول أنه جعل لها ما يقال له في كلام أهل زماننا (تشكيلات إدارية حكومية).

فالزكاة بالنظر إلى هذا حق مفروض للفقراء في أموال الأغنياء. وليست هي بصدقة بل إنما سميت صدقة لأن صدق المرء في دينه يظهر بأدائها. وإلا فهي حق

واجب الأداء . وقد عبر عنها بالحق في آية أخرى^(١) من سورة المعارج قال :
﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ فالمراد بالحق هنا هو الزكاة
بدليل وصفه بمعلوم لأن مقدار الزكاة التي تؤخذ من أموال الأغنياء مقدر معلوم كما
هو مذكور في كتب الفقه الإسلامي . وإذا كان للفقراء حق في أموال الأغنياء أفلا
يكون هذا منطبقاً على مبدأ الاشتراكية تمام الانطباق؟

(١) الصحيح أنهما آيتان لا آية واحدة وهما الرابعة والعشرون والخامسة والعشرون من سورة المعارج . (عبد الحميد الرشودي).

لا حق في أموال الزكاة إلا للمُعْدِم الضعيف

ثم إن الإسلام لم يجعل هذا الحق للمعوزين من الفقراء لمجرد كونهم فقراء . كلا! بل هم بحالاتهم في الفقر مختلفون متفاوتون فمنهم العاجز الضعيف ومنهم القوي المكتسب . وكان رسول الله يعطي الأول ويمنع الثاني . قال في زاد المعاد «وكان من هدي رسول الله أنه إذا علم من الرجل أنه من أهل الزكاة أعطاه . . وإن سأله أحد من أهل الزكاة ولم يعرف حاله أعطاه أيضاً ولكن بعد أن يخبره بأنه لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب» .

فمن هذا نعلم أن الشرع الإسلامي لا يعتبر للمرء حقاً في العيش إلا من عمله وكسبه . فالزكاة إنما هي للعاجز الضعيف لا للقوي المكتسب . وهذا ينطبق كل الانطباق على مبدأ الاشتراكية الشيوعية التي لا تجيز أن تكون لأحد بسطة في عيشه إلا بمقدار عمله . وما زاد عن ذلك فليس له بل للعموم .

ومما يدل على أن أموال الزكاة ليست في جبايتها كالضرائب التي تجبها الدولة لتجمعها في خزائنها ، بل هي تجبى لتفرق وتوزع على الفقراء في محلها ما ذكره الرواة من أن رسول الله كان يفرق الزكاة على المستحقين الذين في بلد المال ، وما فضل عنهم منها حمل إليه ففرقه هو . وذكروا أيضاً أنه أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وأمره بأخذ الصدقة من أهلها وتفريقها على فقرائهم ولم يأمره بحملها إليه .

إن وجوب هذا الحق على الأغنياء يستند إلى أمرين أحدهما التعاون المقضي به عليهم بحكم الاجتماع والذي ورد الأمر به في كتاب الله «وتعاونوا على البر والتقوى . . .» فإنهم يعيشون مجتمعين مع الفقراء مختلطين بهم بحيث تتألف من

الجميع زمرة اجتماعية لحياة كل فرد منها صلة بحياة الآخر شاء أو أبى . ولا ريب أن كل زمرة اجتماعية من الناس تكون بمثابة بنيان واحد وكل فرد منها يكون بمثابة حجر في ذلك البنيان . فكما أن البنيان يشد بعضه بعضاً كذلك الذين يعيشون في مجتمع واحد يجب أن يشد بعضهم بعضاً بالتعاون . ولولا التعاون لما بقي للاجتماع معنى .

الثاني أن الفقراء هم الأكثرون في كل زمرة اجتماعية . وهم أرباب الحرف وأصحاب الكد والعمل . فهم في الحقيقة المنتجون لكل ما في أيدي الناس . فليس من الحق ولا من المروءة والإنصاف أن يستأثر عليهم الأغنياء بأموالهم . ومن ثم صار لهم حق في أموال الأغنياء . وهذا هو مبدأ الزكاة وهو منطبق على مبدأ الاشتراكية كل الانطباق .

الكنز حرام في الإسلام

قد يكون الكنز اسماً للمال المحرز في وعاء أو للمال المدفون في الأرض . غير أن المراد به هنا معناه المصدري أي جمع المال وادخاره . فإن ذلك حرام في الإسلام . قال في سورة التوبة ﴿والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكتزون﴾ .

ادعى بعضهم أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهي دعوى غير صحيحة . أولاً لأنها تستلزم تأخر آية الزكاة في النزول (وبعبارة أخرى) تستلزم تأخر فرض الزكاة عن آية الكنز . وهذا غير ثابت .

ثانياً إن كنز المال شيء والزكاة شيء آخر . والأول منهى عنه والثاني مأمور به ونسخ المنهي عنه إنما يكون بالإباحة . والزكاة التي هي إعطاء المال لا تتضمن إباحة كنزه . أي جمعه وادخاره فكيف تكون ناسخة لها . فإن قلت من لم يكن له كنز لم تجب عليه الزكاة لأنه ليس بذي مال ومن كان كذلك فلا زكاة عليه ، قلت إن وجوب الزكاة لا يتوقف على وجود الكنز بدليل أن نصاب الزكاة هو عشرون مثقالاً من الذهب ومثتا درهم من الفضة فكل من ملك هذا المقدار زائداً عن حاجته وجبت عليه الزكاة . وبديهي أن هذا المقدار هو دون الكنز .

ثالثاً إن هناك قرائن تدل على أن آية الكنز متأخرة عن آية الزكاة . منها أنها لم تذكر إلا مرة واحدة في سورة مدنية فقط . والزكاة ذكرت مراراً في سور مكية وفي سور مدنية . وهذا يدل بوضوح على أنها متقدمة في النزول على آية الكنز والمتقدم لا ينسخ المتأخر . ومنها أنه جاء في سورة التوبة التي ذكرت فيها آية الكنز قوله تعالى : ﴿ فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ﴾ .

إن هذه الآية المذكورة في أوائل سورة التوبة وآية الكنز المذكورة في أواخرها . والخطاب فيها للمسلمين يأمرهم بقتال المشركين والتشديد عليهم بعد انقضاء المدة التي ضربها لإمهالهم فقوله فيها ﴿ أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ يستلزم أن الزكاة كالصلاة كانت مفروضة معلومة عند المخاطبين قبل نزول آية الكنز . وعليه ففرض الزكاة متقدم على نزول آية الكنز .

رابعاً إن أبا ذر الغفاري أحد أصحاب رسول الله كان على مبدأ الاشتراكية بأوسع معانيها . فكان بعد وفاة رسول الله يدعو المسلمين إلى ترك الكنز . حتى إنه لما ذهب إلى الشام في أيام معاوية صار يدعو إلى ذلك أيضاً ويشنع على معاوية وأمثاله من المثرين ما هم عليه من كنز الأموال وجمعها وإدخالها حتى ضجر منه معاوية ، وأراد أن يختبر صدقه فأعطاه ثلاثة آلاف دينار . ثم دعاه بعد بضعة أيام وفتش عن المال فلم يجد عنده شيئاً منه فسأله أين هو فقال فرقته على فقراء المسلمين . ولا ريب أن أبا ذر هذا صحابي جليل كان له اتصال برسول الله فهو حجة في إثبات ما نحن فيه . فلو كانت آية الكنز منسوخة لما قال بتحريم الكنز ولا دعا المسلمين إلى تركه .

خامساً جاء في الأحاديث النبوية ما يوافق آية الكنز التي تحرمه وتنهى عنه وما يخالفها . ولا ريب أن أصح الأحاديث النبوية هي الأحاديث التي يؤيدها القرآن . فيجب أن تعتبر صحيحة وإن ضعفت أسانيدها . وما خالف القرآن من الأحاديث يجب أن يعتبر غير صحيح وإن صحت أسانيده . لأن القرآن قطعي الورد وإن كان ظني الدلالة . فمن الأحاديث التي جاءت موافقة للقرآن في تحريم الكنز ما رواه سالم بن الجعد أنه لما نزلت آية الكنز قال رسول الله تباً للذهب تباً للفضة . قالها

ثلاثاً. فقالوا له أي مال نتخذ يا رسول الله. قال لساناً ذاكراً وقلباً خاشعاً وزوجة تعين أحدكم على دينه. ومنها ما روي عن رسول الله أيضاً «من ترك صفراء أو بيضاء كوي بها» ومنها أنه توفي رجل فوجد في مثزره دينار. فقال رسول الله كية. وتوفي آخر فوجد في مثزره ديناران. فقال كيتان. وأما قولهم بأن هذا كان قبل فرض الزكاة فباطل لأن فرض الزكاة متقدم على آية الكتز، كما مر ذكره.

مقدار الكنز

لا ريب أن دين الإسلام هو دين التيسير لا تشديد فيه ولا تعسير كما جاء في القرآن «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» فليس من الموافق لنهج الإسلام أن يكون الكنز محرماً على الإطلاق بل يلزم أن يكون له حد محدود ومقدار معلوم. غير أنه لم يرد في الأثر ما يدل على تعيين هذا المقدار، سوى ما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «أربعة آلاف فما دونها نفقة وما زاد فهو كنز» كما ذكره الزمخشري في الكشاف. ولا شك أن علي بن أبي طالب لم يقل ذلك من عنده بل قاله عن علم تلقاه من رسول الله فهو حجة في هذا الباب. ومهما يكن فمن الجائز أن يقال بأنه يجوز كنز المقدار الذي يسد الحاجة ويقوم بالنفقة وهذا المقدار يختلف باختلاف الأشخاص كما يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال. ومهما يكن هذا المقدار فلا بد أن يعد كنزاً كل ما زاد على الحاجة والنفقة.

وقد جاء في الحديث النبوي ما يدل على هذا ويؤيده. وذلك في حديث وفد الأزد. فقد ذكروا أنهم لما دخلوا على رسول الله وتكلموا بين يديه أعجبه ما رأى من سمتهم وما سمع من كلامهم وسألهم عن أمور أحسنوا فيها الجواب حتى قال معجباً بهم: «حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء» ثم قال لهم «إن كنتم كما تقولون فلا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبثوا ما لا تسكنون...» إلى آخر الحديث كما في زاد المعاد.

فقوله «لا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبثوا ما لا تسكنون» صريح في أنه لا يجوز ادخار ما زاد على الحاجة ولا بناء ما زاد على دار السكنى. على أن هذه العبارة تتضمن نفي الملك أيضاً، إذ المفهوم منها أنه ليس للمسلم أن يملك أكثر من دار واحدة لسكنائه فقط.

النتيجة

كل ما ذكرناه فيما تقدم يريك بوضوح أن دين الإسلام بعيد كل البعد عن (الرأسمالية) الجشعاء الظالمة المستبدة بنعم الله التي جعلها مشاعة بين خلقه . كما أنه بمبادئه الحققة منطبق كل الانطباق على مبدأ (الاشتراكية الشيوعية) التي تبطل الملك ولا تجعل للمرء بسطة في عيشه إلا بمقدار ماله من كد دائب وعمل منتج .

ولكن الجهلاء يسمون هذه المبادئ السامية بالمبادئ الهدامة وهي كذلك لعمر الله هدامة . إلا أنها لا تهدم إلا ما هم عليه من ضلال وباطل . حيث نراهم بجشعهم واستثثارهم يمثلون الهمجية (الإقطاعية) على وجه لم يسبق له نظير في العصور المظلمة . فنرى الواحد منهم يملك القناطير المقنطرة والعقارات الكثيرة والأراضي الواسعة والقصور العالية ، تمر به الأيام والليالي وهو في قصف ولهو . وحوله ألوف من الناس الفقراء الذين لا يجد أحدهم كوخاً يسكنه ولا رغباً يقتاته . وهم كما وصفهم رسول الله «الشعث الرؤوس الدنسو الثياب الذين لا تفتح لهم السدد يموت أحدهم وحاجته تلجلج في صدره» .

فبالله عليك أيها القارئ الكريم من ذا الذي هو أشد احتياجاً منا إلى معاول هدامة نهدم بها بنيان أباطيلهم هذه على رؤوسهم الجوامح ونبني مكانها صروح الحق عالية في ساحة المساواة العادلة والحياة الحرة . «وإن ريك لبالمرصاد وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»^(١) .

(١) هما آيتان لا آية واحدة ، الأولى : «وإن ريك لبالمرصاد» ، وقد أقمحت الواو سهواً وهي الآية ١٤ من سورة الفجر ، أما الثانية «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» فهي الآية ٢٢٧ من سورة الشعراء . (عبد الحميد الرشودي) .

الجزء الثالث

نفح الطيب في الخطابة والخطيب

تأليف

معلم الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بدار الخلافة العلية

مبعوث المنتفك معروف الرصافي

الطبعة الأولى طبعت بمطبعة الأوقاف

بدار الخلافة العلية

١٣٣٦هـ - ١٩١٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وثناءً عليه وصلاةً وتسليماً على محمد رسوله وحبه وعلى آله وصحبه
وجنده وحزبه .

وبعد فقد قرأت كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ ونظرت فيه بإمعان فوجدت فيه
من فنون البيان ما يفتق اللسان ويخلب الجنان إلا أنه احتوى على الغث والسمين
وجاء بالبخس والتمين فكم وجدت فيه من درة إلى جنبها خزفة ومن جمانة مقرونة
بحصاة ومن شذور ذهب يتخللها مخشبل وكثيراً ما يخرج من كلامه عن الصد
قبيناه يتكلم عن شيء إذ تركه قبل التمام وخرج منه إلى شيء آخر لا يقتضيه
المقام . وطالما وعد بذكر أشياء ثم لم يذكرها وذكر أشياء وهو لم يعد بها ولقد
خيل لي أن الجاحظ عند تأليف هذا الكتاب كان يأخذ القلم فيكتب ما خطر له وعن
من غير مراعاة نظير يطلب ذكر نظيره وقرين يدعو إلى إثبات قرينه حتى إذا كتب ما
شاء الله أن يكتب ترك الكتابة ثم عاد إليها في وقت آخر فأخذ يكتب ما خطر بباله
أيضاً دون مراعاة ما كتبه قبلاً وهكذا إلى آخر الكتاب سوى أن الذي كتبه كله لا
يخرج عن حد البيان فالبيان هو الأمر الجامع بين كل ما أثبتته في ذلك السفر . فمن
جهة أنه لا قران بين أكثر الأقوال التي أوردها كان كتابه أشبه شيء بكشكول
العاملين ، ومن جهة أنه كان يكتب فيه ما خطر على باله مما سمع وروي كان كتابه
أشبه بمفكرة يحملها المرء فيثبت فيها كل يوم ما أراد إثباته من قول وعمل . وليس
هذا بعجيب فإن عصر الجاحظ حديث عهد بالتأليف إذ كان المؤلفون ولا سيما
كتاب الأدب لا يعتمدون فيما يكتبونه إلا على ما روه وسمعوه واستظهروه
وحفظوه . ولا يظن القارئ أنني أريد بكلامي هذا أن أبخس الجاحظ كتابه أو أنتقصه

حقه وفضله فإن الجاحظ إمام من أئمة الأدب وجهبذ من جهابذة العرب فما أنا من نظرائه ولا من أكفائه ولئن قصر في كتابه هذا بعض التقصير فله فيه من الحسن والإحسان والفضل والأفضال ما لا يعفو أثره كر الزمان ولا تنوشه أيدي الفضلاء من ذوي البلاغة والبيان فهو على علاته درة يتيمة وطرفة كريمة وليست رسالتي هذه إلا مستخلصة منه وما لي فيها سوى التمهيص والترتيب فكأنني عمدت إلى درر متفرقة فنفيت عنها الرغام وجمعتها في نظام فما أنا فيها إلا متطفل على موائد فضله ومغترف من بحر علمه وغاية ما هنالك أنك إذا عنيت بالخطابة والخطيب وجئت إلى كتاب الجاحظ فقلبته ظهراً لبطن لم تجد فيه مما عنيت به سوى لمع متفرقة لا تشفي منك علة ولا تبرد لك غلة أما إذا رجعت إلى رسالتي هذه فإنك تجد فيها ما يكفيك ولو سداداً من عوز فهذه الرسالة تغنيك في هذا الباب عن كتاب الجاحظ ولا يغنيك كتاب الجاحظ عنها.

والذي دعاني إلى وضع هذه الرسالة هو أنهم عهدوا إليّ بدرس الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بقسطنطينية ولم يكن عندي من الكتب التي أرجع إليها في هذا الفن سوى كتاب الجاحظ المذكور فاستخرجت منه هذه الرسالة بعد أن طالعت بتدبر من أوله إلى آخره أكثر من عشرين مرة وقد سميتها «نفح الطيب في الخطابة والخطيب» والله أسأل أن ينفع بها الطالبين ويجعل أجرها للجاحظ رحمه الله إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

وأنا الفقير إليه تعالى

معروف الرصافي

المبحث الأول في البيان

قال الجاحظ: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم الحادثة عن فكرهم مستورة خفية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة فلا يعرف الإنسان ضمير صاحبه وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وأخبارهم عنها بما يدل عليها ويكشفها فيجعل الخفي منها ظاهراً والغائب شاهداً وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهار المعنى فكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كان المعنى أظهر والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان. فالبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير كائناً ما كان ومن أي جنس كان لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

واعلم أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني أي الألفاظ مقصورة معدودة ومحصلة محدودة فلا بد إذا من أمور غير الألفاظ تكون رداءً لها في الدلالة على المعاني. وجميع أصناف الدلالة على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد. أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال وتسمى نسبة والنسبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبها وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة وعن حقائقها في التفسير.

ولا شك أن مدار الخطبة على البيان وأن التفاضل الذي يجري في الخطابة هو التفاضل الجاري في البيان لأن الخطبة هي جملة من القول يقصد فيها إلى الترغيب فيما ينفع الناس من أمور معاشهم ومعادهم والتنفير مما يضرهم وقد تشتمل على المدح والفخر وغير ذلك وكذلك الوصية إلا أن الفرق بين الخطبة والوصية هو أن الخطبة تكون في المشاهد والمحافل والمجامع والأيام والمواسم والتفاخر والتشاجر ولدى الكبراء والأمراء ومن الوفود في أمر مهم.

أما الوصايا فإنها تكون لقوم مخصوصين أو لشخص مخصوص في زمن خاص على شيء خاص وكثيراً ما كانت تصدر من شخص لعشيرته أو سيد لقبيلته عند حلول مرض أو محاولة نقلة أو ما شابه ذلك.

إن كل الأمم في حاجة إلى الخطابة وكانت العرب من أحوج الأمم إليها ولذلك ارتقت في الخطابة مرتقى فاقت فيه على غيرها من سائر الأمم إذ لا يخفى ما كانت عليه العرب أيام جاهليتهم من الأنفة والتفاخر بالأحساب والأنساب والمحافظة على شرفهم وعلو مجدهم وسؤددهم حتى حدث ما حدث بينهم من الوقائع العظيمة. ولا شك أن كل قوم لهم مثل ذلك هم أحوج الناس إلى ما يستنهض همهم ويوقظ أعينهم ويقيم قاعدتهم ويشجع جبانهم ويشد جنانهم ويشير أشجانهم ويستوقد نيرانهم صيانة لعزهم أن يستهان ولشوكتهم أن تستلان وتشفياً بأخذ الثأر وتحزواً من عار الغلبة وذل الدمار وكل ذلك من مقاصد الخطب فكانوا أحوج الناس إليها بعد الشعر لتخليد مآثرهم وتأييد مفاخرهم ولقد كان لكل قبيلة من قبائلهم خطيب كما كان لكل قبيلة شاعر على ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان.

وكان للعرب اعتناء بالخطيب في جاهليتهم وللخطباء عناية بخطبتهم فكانوا يتخيرون لها أجزل المعاني وينتخبون لها أحسن الألفاظ تحصيلاً لغرضهم ونيلاً لمقصدهم فإن الألفاظ الرائعة والمعاني الجزلة أوقع في النفوس وأشد تأثيراً في القلوب. ولذلك ورد «إن من البيان لسحراً» والأذن للكلام البليغ أصغى وأوعى. والترغيب في العاجل والإرهاب في الآجل اللذان هما من أهم مقاصد الخطابة ومطائنها العالية إن لم يكونا بعبارات تخلب القلوب وتأخذ بمجامعها فلا تأثير فيهما ولا فائدة منهما، ولما كان البيان لا يكون باللفظ فقط بل غيره أيضاً من الدلالات

الأخر المتقدمة عدت أوضاع الخطيب وإشارته باليد ونحوها في أثناء خطبته من تنمة بيانه للسامعين ولذا كان من عادة العرب في الخطابة أن الخطيب منهم إذا تنافر أو تشاجر رفع يده ووضعها وأدى كثيراً من مقاصده بحركات يده فذلك أعون له على غرضه وأرهب للسامعين وأوجب لتيقظهم . ومن عادتهم أيضاً في الخطابة أخذ المِخْصَرَةَ بأيديهم وهي ما يتركأ عليه كالعصا ونحوها وكانوا يعتمدون على الأرض بالعصي ويشيرون بالعصا والقنا وكانوا يستحسنون في الخطيب أن يكون جهير الصوت ولذا مدحوا سعة الفم وذبوا صغره وسيأتيك تفصيل ذلك كله .

المبحث الثاني في قوام الخطابة وآدابها

قال الجاحظ في كتاب البيان: قال ابن جرير: رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخير اللفظ وتماها الإشارة.

ترى أن ابن جرير قد ذكر في كلامه هذا ستة أمور ثلاثة منها ضرورية فلا تقوم الخطابة إلا بها ولا يكون الإنسان خطيباً ما لم يحصل عليها وهي: الطبع والدربة ورواية الكلام. وأهم هذه الثلاثة الطبع. ولذا جعله ابن جرير رأس الخطابة فكما أن الحيوان بلا رأس لا يكون فكذلك من لم يكن له طبع في الخطابة لا يكون خطيباً وإن كان من أهل الفصاحة واللسن وكذلك من لم يكن له طبع في الشعر لا يكون شاعراً وإن كان ذا بلاغة وبيان. وهذا مما لا مرية فيه وقد صرح به الجاحظ في البيان والتبيين حيث قال: قال مسلمة بن عبد الملك لنصيب: يا أبا الحجناء أما تحسن الهجاء قال أما تراني أحسن مكان عافاك الله لا عافاك الله. ولاموا الكميت ابن زيد على الإطالة. فقال أنا على القصار أقدر وقيل للعجاج ما لك لا تحسن الهجاء قال هل في الأرض صانع إلا وهو على الإفساد أقدر. قال وهذه الحجج التي ذكروها عن نصيب والكميت والعجاج إنما ذكروها على وجه الاحتجاج لهم وهذا منهم جهل وإن كانت هذه الأخبار صادقة إذ قد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة في الكلام ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الفلاحة ويكون له طبيعة في الحداء أو في التغبير أو في القراءة بالألحان وليس له

طبيعة في الغناء وإن كانت هذه الأنواع كلها ترجع إلى تأليف اللحون ويكون له طبيعة في الناي وليس له طبيعة في السرناي ويكون له طبيعة في قصبة الراعي ولا يكون له طبيعة في القصبتين المضمومتين ويكون له طبع في صناعة اللحون ولا يكون له طبع في غيرها ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكون له طبع في فرض بيت شعر ومثل هذا كثير جداً ١٥.

فقد تبين لك أن من لم يكن له طبع في الخطابة تعذر عليه أن يكون خطيباً ولذلك جعلوا ابن جرير رأس الخطابة . ثم تأتي بعده الدربة وهي المراتة والممارسة مع شيء من الجراءة ورباطة الجأش فإن من كان ذا طبع في الخطابة وجب عليه للتبريز فيها أن يكون ذا دربة بها يتمرنه عليها وممارسته إياها وتعويد نفسه الوقوف في مواقفها حتى يحصل له بذلك من جراءة الجنان في معرض البيان ما يكون به خطيباً مصقلاً . وقد جعل جرير الدربة عمود الخطابة وفي ذلك إشارة إلى أن الذي لم يكن في الخطابة ذا دربة كان طبعه في الخطابة غير مجد نفعاً لأنه يكون كمن له بيت وليس له عمود يقوم عليه ذلك البيت وقد قال الشاعر :

والبيت لا يبتنى إلا له عمد ولا عماد إذا لم ترص أوتاد
ثم تأتي بعد الدربة رواية الكلام والمقصود برواية الكلام هو أن يكون الخطيب ذا علم بأخبار الناس وأسابيهم ونواديرهم وأحوالهم ومراثيهم ويكل ما يحتاج إليه الخطيب في موقف الخطابة . وخلاصة القول أن يكون الخطيب غزير المادة فإنه إذا لم تكن للخطيب مادة يستمد منها في الخطابة تعذر عليه أن يقف موقف الخطيب وإن كان في الخطابة ذا طبع ودربة وقد جعل ابن جرير رواية الكلام جناح الخطابة يشير بذلك إلى أن من لم يكن ذا رواية للكلام كان كطائر مقصوص الجناحين لا يستطيع النهوض ولا الطيران .

فهذه الأمور الثلاثة أعني الطبع والدربة ورواية الكلام مما لا بد منه للخطيب ولا تقوم الخطابة إلا بها . وأما الثلاثة الأخرى وهي الإعراب وتخير اللفظ والإشارة فهي أمور كمالية لا ضرورة إذ الإعراب في الخطبة حلية وزينة فإذا وقع اللحن فيها سقطت تلك الحلية وذهبت تلك الزينة كما أن تخير اللفظ حسن لها فإذا جاء الخطيب في خطبته بألفاظ مبتذلة مردولة ذهب الحسن من خطبته ولم تكن لكلامه

طلاوة غير أن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مغتفر وإن كان معيباً وقد وقع لكثير من الخطباء الأولين كما سنذكره في محله ولكن الخطيب إذا رذل ألفاظه وجاء بها غير متخيرة ولا منتقاة لم تعط الأسماع مفادتها ولم يكن لكلامه وقع كبير في النفوس فيفوته الغرض من الخطابة وليس كذلك اللاحن . وأما الإشارة فستكلم عليها فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

أما آداب الخطابة فاعلم أن من آداب الخطيب في الخطابة أن يلخص المعاني كما ذكر ذلك الجاحظ عن ابن جرير أيضاً فإن تلخيصها رفق بالسامعين وأن يترك الغريب من الألفاظ فإن الاستعانة بالغريب عجز وأن لا يتشادق فإن التشادق من غير أهل البادية بغض والتشادق هو تكلف الفصاحة بأن يتكلم كالأشديق وليس هو بأشديق وكذلك التعكير وهو أن يخرج كلامه من أقصى الفم أي من الحلق وكذلك التعقيب وهو تقصير الكلام وإخراجه من أول الفم من غير توفية الحروف حقها من مخارجها فإن ذلك كله مذموم وممقوت . وقد قال الشاعر في رجل يقعر قوله :

يقعر القول لكيما تحسبه من الرجال الفصحاء الممريه
وهو إذا حققته من كربة من نخلة نابثة في خربه
ومن آداب الخطيب أن لا ينظر في عيون الناس فإن ذلك عي وأن لا يمس لحيته فإن من مس اللحية هلك وأن لا يخرج مما بنى عليه أول الكلام فإن خروجه من ذلك إسهاب . ومن آداب الخطابة أن لا يستعين الخطيب في خطبته بالحشو من الكلام وتفسير ذلك ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان قال حدثني صديق لي قال : قلت للعتابي ما البلاغة؟ قال : كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبة ولا استعانة فهو بليغ فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة وهو يفوق كل خطيب بإظهار ما غمض من الحق ويصور الباطل في صورة الحق قال : فقلت له قد عرفت الإعادة والحبة فما الاستعانة؟ قال : ما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه يا هناء يا هذا يا هيه واسمع مني واستمع إلي وافهم عني أو لست تفهم أو لست تعقل فهذا كله وما أشبهه عي وفساد اهـ .

فهذا وما أشبهه من الحشو الذي لا طائل تحته فينبغي للخطيب أن يجتنبه . وأما الإعادة التي ذكرها فهي أن يعيد الكلمة أو الجملة مرتين لكي يتأتى له ما بعدها

وذلك أيضاً من دلائل العي وأما الحجة فهي أن يتعذر عليه الكلام عند إرادته
فيتوقف في أثناء خطبته عن الكلام هنيئة فيجري كلامه متقطعاً غير منسجم ولا
متسلسل وسنذكر الحجة عند الكلام على معاييب الخطيب فيما يأتي .

المبحث الثالث في محاسن الخطباء ومعايبهم

قلنا فيما سبق إن أنواع الدلالات في البيان خمسة أولها اللفظ ولنذكر هنا ما يتعلق باللفظ من محاسن الخطيب ومعايبه فنقول: كل ما كان في الخطيب معيناً على الإفصاح في اللفظ فهو من محاسنه وكذلك كل ما كان مخلاً بالإفصاح في لفظه فهو من معايبه. فمن محاسنه جهارة الصوت فإن الخطيب إذا كان جهير الصوت كان لفظه أفصح وتأثيره في نفوس السامعين أشد فإن الصوت الضئيل لا يؤثر تأثير الجهير وهذا هو السبب الذي حمل المتشادقين على التشادق والتعجير لأن العرب كانوا يمدحون الجهير الصوت ويذمون الضئيل الصوت ولذلك مدحوا سعة الفم وذموا صغره قال محمد بن بشير الشاعر قبيل لأعرابي ما الجمال؟ قال: طول القامة وضخم الهامة ورحب الشدق وبعد الصوت. ويدلك على تفضيلهم سعة الأشداق وهجائهم ضيق الأنواء قول الشاعر:

لحا الله أفواه الدُّبى من قبيلة إذا ذكرت في النائبات أمورها

ولما شبه أفواههم بأفواه الدُّبى لصغر أفواههم وضيقها وقد كان العباس بن عبد المطلب جهير الصوت وقد مدح بذلك وقد نفع الله المسلمين بجهارة صوته يوم حنين حين ذهب الناس عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فنادى العباس يا أصحاب سورة البقرة هذا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فتراجع القوم وأنزل الله عز وجل النصر وأتى بالفتح وقال المعجير السلولي في شدة الصوت:

لو أن الصخور الصم يسمعن صلقتنا لرحن وفي اعراضهن فطور

الصلق: شدة الصوت. وفطور: شقوق. وقال بشار بن برد يهجو بعض

الخطباء:

ومن عجب الأيام أن قمت ناطقاً وأنت ضئيل الصوت منتفخ السحر
فعا به بضؤولة الصوت وبالسعال أثناء الخطبة لانتفاخ سحره والسحر الرثة.
وفي تفضيل الجهارة في الخطب يقول شبة بن عقال بعقب خطبته عند سليمان بن
علي ابن عبد الله بن عباس :

ألا ليت أم الجهم والله سامع ترى حيث كانت بالعراق مقامي
عشبة بل الناس جهري ومنطقي ويل كلام الناطقين كلامي
وقال طحلاء يمدح معاوية بالجهارة وجودة الخطبة :

ركوب المنابر وثابها مُمنٌ بخطبته مجهر
تريع إليه هوادي الكلام إذا ضل خطبته المهذر
معنى تمن أي تعرض له الخطبة فيخطبها مقتضياً لها وتريع إليه : ترجع إليه .
وهوادي الكلام : أوائله ، وأراد أن معاوية يخطب في الوقت الذي يذهب فيه كلام
المهذر ، والمهذر المكثار . وكان أبو عروة الذي يقال له أبو عروة السباع يصيح
بالسبع وقد احتمل الشاة فيخلّيها ويذهب هارباً على وجهه فضرب الشاعر به المثل
وهو النابتة الجعدي فقال :

وازجر الكاشح العدو إذا اغنا بك عندي زجراً على أضمر
زجر أبي عروة السباع إذا أشفق أن يتلبس بالفنم
وكان شبيب بن زيد بن نعيم يصيح في جنبات الجيش إذا أتاه فلا يلوي على
أحد وقال الشاعر فيه :

إن صاح يوماً حسبت الصخر منحدرًا والريح عاصفةً والموج يلتطم
ومن محاسن الخطيب أن يكون شديد العارضة والعارضة هي البيان واللسن
والجلد والقدرة الفائقة على الكلام ومن محاسنه أن يكون ثابت الجنان رابط الجأش
وبعبارة أوضح أن يكون ذا جرأة في القول لا يتهيب خصام المخاصمين ولو كثروا
ولا كثرة المجادلين وإن عظموا وعليه تجمعوا ومن محاسن الخطيب أن يكون كثير
الريق بحيث لا يجف فمه إذا أطال الخطبة لأن الريق إذا جف في الفم صعب عليه
الكلام ويلجلج فيه ولذلك نرى الخطباء اليوم إذا أراد أحدهم أن يخطب في بعض

المجامع والمحافل وضعوا له في جانبه شربة ماء ليشرب منها في أثناء الخطابة جرعاً ليستعين بها على الكلام.

وقد جعل بعضهم من محاسن الخطيب أن يكون ذا هيئة حسن البزة حسن السميت جميل الصورة جليل المنظر وقد خالف هذا القول سهيل بن هارون واحتج في ذلك قائلاً: لو أن رجلين خطبا أو تحدثا وكان أحدهما جميلاً جليلاً بهياً نبيلاً وذا حسب شريفاً وكان الآخر قليلاً قميئاً وبأذ الهيئة رث الثياب خامل الذكر مجهولاً ثم كان كلاهما في مقدار من البلاغة ووزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجميع وعامتهم تقضي للقليل الذميم على النبيل الجسيم وللباذ الهيئة على ذي الهيئة ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه له ولصار العجب منه سبباً للعجب به ولكان الإكثار في شأنه علة للإكثار في مدحه لأن النفوس كانت له أحقر ومن بيانه أينس^(١) وعلى جسده أبعد فإذا هجموا منه على ما لم يحتسبوه وظهر منه خلاف ما قدره تضايف حسن كلامه في صدورهم وكبر في عيونهم لأن الشيء من غير صعدته أغرب وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف وكلما كان أظرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبداع وإنما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلح المجانين فإن ضحك السامعين من ذلك أشد وتعجبهم به أكثر. وأنت تعلم أن القول الأول هو الصواب إذ لا شك أن جمال الصورة وبهاء المنظر وحسن الهيئة والسمت أمور معدودة من تتمات الكمال وفي كلام سهل بن هارون شيء من المغالطة إذ لو سلمنا أن الناس يقضون كذلك الرجل الدميم الرث الهيئة مع مساواة صاحبه له في البلاغة لا نسلم أنهم قضوا له بسبب دمامة منظره ورثائه هيئته بل هم إنما قضوا له بسبب تعجبهم منه من حيث إنهم كانوا لا ينتظرون منه تلك البلاغة ولا يتوقعون منه تلك البراعة كما قد اعترف به سهل بن هارون نفسه وعدم انتظارهم منه ذلك دليل على أن دمامة المنظر ورثائه الهيئة نقص عندهم. هذا ما ذكرناه من محاسن الخطيب وسنأتي على ذكر معايبه في الدرس الآتي.

(١) كذا وردت في المطبع، والصواب أيأس. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث الرابع في معائب الخطيب

كل ما كان في الخطيب مخللاً بإفصاحه في اللفظ عُذٌّ من معاييه . فمن معاييه أن يكون لجلالاً أي متردداً في كلامه والمجلجة هي التردد في الكلام كأن يكرر الكلمة حين يتأتى له النطق بما بعدها ويقابلها الذلاقة والطلاقة يقال لسان ذليق وخطيب ذليق ولسان ذليق طلبق كل ذلك إذا كان ذا حدة وبلاغة وفصاحة وقال اللّهي في اللّلاج :

ليس خطيب القوم بالملجأ ولا الذي يزحل كالهلباج
ورب بيضاء ولبيل داج متكته بالنص والأدلاج

ويدخل في باب الملجأ الخطيب الذي تعرض له النحنة والسعلة وذلك إذا
انتفخ سحره أي رتته فإن ذلك أيضاً نوع من اللجلة والتردد في الكلام وفي [ذلك]
قال سحيم بن حفص:

نمود بالله من الإعمال ومن كلال الغرب في المقال
ومن خطيب دائم السعال
وقال بشار بن معمر في مثل ذلك أيضاً:

ومن الكبائر مقلود متمنع جم التمنع تمنع مجهود
وقال الأشمل البكري في زيد بن جندب الأيادي خطيب الأذارقة وكانا قد
اجتمعا في بعض المحافل:

نحن زید وسمیل لمارای وقع الأسفل

ويل أمه إذا ارتجل ثم أطال واحنفل
ومن معائب الخطيب أن يكون تمتاماً والتمتمة هي ردُّ الكلام إلى التاء والميم
وقيل التمتام هو الذي تسبق كلمته إلى حنكه الأعلى. وعن أبي زيدان التمتام هو
الذي يعجل في الكلام ولا يفهمك. والصحيح ما قاله الأصمعي حيث قال إذا
تتعتع اللسان في التاء فهو تمتام وإذا تتعتع في الفاء فهو فأفاء وفي ذلك يقول أبو
الزحف:

لست بفأفاء ولا تمتام ولا كثير الهجر في المنام
وأنشد أيضاً للخولاني:

إن السباط تركن لاسك منطقاً كمقالة التمتام لبس بمعرب
فقد جعل الخولاني التمتام غير معرب عن معناه ولا مفصح بحاجته فيها في
كلامه وقد تقدم في ذلك قول الأصمعي.

وقيل الفأفأة حبة في اللسان وقال المطرزي الفأفاء هو الذي لا يقدر على
إخراج الكلمة من لسانه إلا بجهد يتبدئ في أول إخراجها بشبه الفاء ثم يؤدي بعد
الجهد حروف الكلمة على الصحة والصحيح هو القول الأول.

ومن معايبه أن يكون ألغ وهو الذي يحول لسانه من حرف إلى حرف آخر كأن
يتحول لسانه من السين إلى التاء أو من الراء إلى الغين أو غير ذلك. وذكر الجاحظ
في كتاب البيان أن الحروف التي تدخلها اللثغة أربعة: القاف والسين واللام والراء
وقال: واللثغة التي تعرض للسين تكون ثاء كقوله لأبي يكسوم أبي يكثوم وكما
يقولون بثرة إذا أرادوا بسرة وشم الله إذا أرادوا بسم الله.

وأما اللثغة التي تعرض للقاف فإن صاحبها يجعل القاف طاء فإذا أراد أن يقول
قلت له قال: طلت له وإذا أراد أن يقول قال لي قال طال لي. وأما اللثغة التي
تعرض للام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء فيقول بدل قوله اعتلتت اعتيتت وبدل
جمل جمبي. ومنهم من يجعل اللام كافاً كالذي يعرض لعمر أخيه هلال فإنه كان
إذا أراد أن يقول ما العلة في هذا قال ما الكعكة في هذا.

وأما اللثغة التي تقع في الراء فإن عددها يضعف على عدد لثغة اللام لأن الذي

يعرض لها أربعة أحرف فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمي فيجعل الراء ياء، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمغ فيجعل الراء غيناً، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمد فيجعل الراء ذالاً وإذا أنشد قول الشاعر:

واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد
قال:

واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد
ومنهم من يخرج الراء ظاء معجمة فيقول إذا أنشد هذا البيت:

واستبدت مظلة واحدة إنما العاجز من لا يستبد
والذي يجعل الراء غيناً معجمة يقول إذا أنشد هذا البيت: «واستبدت مغة واحدة».

وأما اللثغة الخامسة التي كانت تعرض في الراء لواصل بن عطاء وسليمان بن يزيد العدوي الشاعر فليس إلى تصويرها سبيل وكذلك اللثغة التي كانت تعرض في الشين لمحمد بن الحجاج فإن تلك أيضاً ليس لها صورة في الخط ترى بالعين وإنما يصورها اللسان وتتأدى إلى السمع.

وربما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين كنحو لثغة شبوشي صاحب عبد الله بن خالد الأموي فإنه كان يجعل اللام ياء والراء ياء قال مرة: «مويائي وي ايي» يريد مولاي ولي الري. واللثغة في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرهن ثم التي على الظاء ثم التي على الذال، فأما التي على الغين فهي أيسرهن ويقال إن صاحبها لو جهد نفسه جهده وأخذ لسانه وتكلف مخرج الراء على حقها والإفصاح بها لم يكن بعيداً من أن تجيبه الطبيعة.

واعلم أن اللثغة إما أن تكون خلقية فطرية وإما أن تكون ناشئة عن عجمة اللسان ولكنته كما نسمعه في كلام الأعاجم أو في كلام العرب الذين هم يرتضخون اللكنة بسبب مخالطتهم العجم ردهاً من الدهر، فإننا نسمع الترك والفرس عند نطقهم ببعض الكلمات العربية يجعلون الذال زايأ فيقولون في ذلك في ذلك وفي الذي الزي ويقولون في ذليل زليل وكذلك هم في الظاء فيقولون في ظالم زالم وفي

مظلوم مزلوم وفي نظر نزر ويجعلون الثاء سيناً فيقولون في ثلاثة سلاسة وفي اثنين اسنين وفي إثم إسم وقد سمعت مرة أحدهم يقرأ قوله تعالى «إن بعض الظن إثم» «إن بعر الزن اسم» فقلت له : وإن بعضه فعل ففطن لما أردت وأخذ بالضحك .

وكذلك الضاد فإنهم يجعلونها زايأ أيضاً كما رأيت في المثال المتقدم إلا أنهم ينطقون بالزاي في ذلك كله مفخمة وكذلك نرى اليوم بعض العرب الذين طرأت اللكنة على لسانهم بطول اختلاطهم مع العجم فإن أهل سورية يجعلون الذال والطاء زايأ كما يجعلون الضاد دالاً مفخمة ويقولون في (الضرب) : (الدرب) وربما جعلوها زايأ أيضاً فيقولون في ضابط زابط ويجعلون القاف همزة فيقولون آل بدل قال وآلت بدل قلت والم بدل قلم وكذلك أهل مصر يجعلون الثاء تاء فيقولون في كثير كثير وربما جعلوها سيناً أيضاً ويجعلون الجيم كافاً فارسية فيقولون في جمل : كمل وأهل العراق يجعلون القاف كافاً فارسية فيقولون في قائم كائم وقاعد كاعد كما يجعلون الكاف جيماً فارسية فيقولون [بدل] كذب جذب ويقولون بدل كان جان . غير أن هؤلاء العرب قادرون على ترك هذه اللثغة فإن السوري قادر على النطق بالذال مثلاً من مخرجها وكذلك العراقي قادر على النطق بالقاف والكاف من مخرجهما والمصري قادر على النطق بالجيم من مخرجها بخلاف غيرهم من العجم فإن التركي مثلاً غير قادر على ترك لثغته إلا بالتدرب والممارسة الطويلة وربما استعصى عليه تركها بالمرة . ولقد كان في قديم الزمان أناس من العجم قد خالطوا العرب وعاشوا بينهم وتكلموا بلسانهم وفيهم الشاعر والخطيب ولكنهم مع ذلك لم تفارقهم اللكنة الأعجمية بل كانوا إذا تكلموا لثغوا في كلامهم بتغيير بعض الحروف فمن هؤلاء زياد بن سلمى أبو أمامة وهو زياد الأعجم قال أبو عبيدة كان ينشد قوله :

لغنى زاده السلطان في الود رفعة إذا غير السلطان كل خليل

قال : كان السين شيئاً والطاء تاء فيقول : «فتى زاده الشلتان في الود رفعة» .

ومنهم سحيم عبد بني الحساس قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أنشده قصيدته التي أولها :

ممبرة وذغ إن تجهزت غادياً كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك فقال: ما سعرت يريد ما شعرت فجعل الشين سيناً.

ومنهم عبيد الله بن زياد والي العراق قال لهاني بن قبيصة: اهروري سائر اليوم يريد احروري. ومنهم صهيب بن سنان الفري صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يقول إنك لهائن يريد إنك لحائن، وصهيب بن سنان هذا كان يرتضخ لكنة رومية وعبيد الله بن زياد كان يرتضخ لكنة فارسية وقد اجتمعا على جعل الحاء هاء وروى بعضهم أنه أملى على كاتب له فقال: اكتب الهاصل الف كر فكتبها الكاتب بالهاء كما لفظ بها فأعاد عليه الكلام فأعاد عليه الكاتب لاجتماعهما على الجهل فلما فطن قال: أنت لا تهسن أن تكتب وأنا لا أهسن أن أملي فاكتب الجاصل ألف كر فكتبها بالجيم. ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة كان جيد المعاني وكان إذا أراد أن يقول قلت له قال قلت له فشارك في قول القاف كافاً عبيد الله بن زياد. وكان لزياد عبد اسمه قيل قال مرة لزياد اهدوا إلينا همار وحش يريد حمار وحش فقال له زياد وأي شيء تقول ويلك قال: اهدوا إليها أيراً يريد عيراً فقال زياد الأول أهون. وقالت أم ولد لجريز بن الخطفي لبعض ولدها وقع الجرذان في عجان أمكم أبدلت الذال دالاً من الجرذان وضمت الجيم وجعلت المعجين عجائناً، وقال ابن عباد: ركبت عجوز سنديّة جملاً فلما مشى تحتها متخلعاً اعترها كهيئة حركة الجماع فقالت هذا الذمل يذكرنا بالسر فجعلت الشين سيناً والجيم ذالاً.

ومن معاييب الخطيب أن يكون ذا حبة والحبة هي تعذر الكلام عند إرادته، ويقال في لسانه حبة إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حد الفأفة، كما يقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول. ومن قال إن الحبة هي تعذر الكلام عند إرادته فقد جعلها من قبيل الحصر والعي في المنطق والصحيح أنها تَعَسَّرُ الكلام لا تعذره ومعنى ذلك أن صاحب الحبة هو من إذا أراد أن يتكلم ثقل عليه الكلام بأقل مما يثقل على الفأفة والتمتام.

ومن معاييب الخطيب أن يكون ذا حكلة وهو الذي لا يسمع صوته إذا تكلم وهذه تقابل جهارة الصوت التي هي من محاسن الخطيب كما مر. والحكل ما لا

يسمع له صوت كالذر ويقال تكلم كلام الحكل أي كلاماً لا يفهم . قال رؤبة بن العجاج :

لو أنني أوتيت علم الحكل علم سليمان كلام النمل
وقال محمد بن ذؤيب في مديح عبد الملك بن صالح :

وفهم قول الحكل لو أن ذرة تساور أخرى لم يفته سوادها
وقال التميمي في هجائه لبني تغلب :

ولكن حكلاً لا تبين ودينها عبادة أعلج عليها البرانس
قال الجاحظ : «إذا قالوا في لسانه حكمة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال» ولا شك أن الصوت محدود من آلة المنطق وأداة اللفظ فإذا كان في الصوت نقص وعجز كان غير مسموع جيداً وإذا كان غير مسموع جيداً فاتت السامع بعض كلماته وإذا فاتت السامع بعض كلماته صار لا يعرف معانيه إلا بالاستدلال وخلاصة القول أن الحكل هو ما لا يسمع له صوت فالحكمة إذا عيب خاص بالصوت ولكنهم ربما توسعوا في ذلك فأطلقوا الحكل على كل من لا يحسن البيان سواء كان ذلك لعجز في صوته أو لغير ذلك كما رأيت في بيت التميمي الذي تقدم حيث قال :

ولكن حكلاً لا تبين ودينها عبادة أعلج عليها البرانس
فقد جعل بني تغلب حكلاً وفُسرَ بقوله لا تبين ولم يقصد أن بني تغلب كلهم أصواتهم غير مسموعة .

ومن معائب الخطيب أن يكون ألف أي بلسانه لفف وهو الذي إذا تكلم ملأ لسانه فمه وكان بطيء الكلام . قال أبو عبيدة إذا أدخل الرجل بعض كلامه في بعض فهو ألف وقيل بلسانه لفف وأنشد لأبي الزحف الراجز :

كان فيه لففاً إذا نطق من طول تحبيس وهم وارق
يقول كأنه لما جلس وحده ولم يكن له من يكلمه وطال عليه ذلك أصابه لفف في لسانه . وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة بعد المقعطل يقال له الصموت لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام فكان لسانه يلتوي ولا يكاد يبين . ويفهم من هذا أن

اللفف إما أن يكون عارضاً من طول الصمت وترك ممارسة الكلام وإما أن يكون خلقياً بمعنى أن صاحبه كذا خلق .

ومن معاييب الخطيب أن يكون هذارماً والهدزمة هي العجلة والإسراع في الكلام وأنشد الأصمعي :

حديث بني زط إذا ما لقيتهم كنزوا الدبى في العرفج المتقارب
قال ذلك حين كان في كلامهم عجلة فشبه كلامهم بتتابع الأصوات الحاصلة
من توائب الدبى بين شجر العرفج والدبى أصغر الجراد وقيل الجراد قبل نبات
أجنحته الواحدة دبابة وقال سلمة بن عياش :

كأن بني رالان إذ جاء جمعهم فراريج يلقي بينهم سويق
قال ذلك لركة أصواتهم وعجلة كلامهم لأن الفراريج إذا ألقى لها الحب صرن
ينقدنه^(١) بمنافيرهن ويصوتن عند نقده أصواتاً متقطعة متتابعة فهزيمة بني رالان في
كلامهم كأصوات هذه الفراريج من حيث إنها غير مفهومة إذ لا شك أن العجلة في
الكلام لم تكن أمراً معيياً إلا كونها مخلة بفهم المعنى عند السامع .

وقد تبين لك من هذه المعاييب التي ذكرناها أن كل ما أدخل بالإفصاح وأدى إلى
اختلال الصوت الذي منه تتكون الحروف كان معيياً في الخطيب وإذا كان الأمر
كذلك فسقوط بعض الأسنان ولا سيما الثنايا من فم الخطيب معيب لأن ذلك مؤد
إلى إخلال الصوت وقلة الإفصاح في اللفظ . وكان سهيل بن عمرو الخطيب
يخطب في العرب ضد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وذلك قبل إسلامه فقال
عمر بن الخطاب رضي الله عنه يا رسول الله انزع ثنيته السفليين حتى يدلع لسانه
فلا يقوم عليك خطيباً أبداً . وإنما قال ذلك لأن سهيلاً وكان أعلم فإذا نزع ثنيته
السفليان عجز عن النطق بأكثر الحروف ولم يصلح حينئذ أن يكون خطيباً . ومما
يدل على أن سقوط بعض الأسنان معدود من معاييب الخطيب عندهم ما حكاه خلاد
بن يزيد الأرقط قال : خطب الجمحي خطبة نكاح أصاب فيها معالي الكلام وكان
في كلامه صفير ويخرج من موضع ثناياه المنزوعة فأجابه زيد بن علي بن الحسين
بكلام في جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفير فذكر عبد

(١) كذا في المطبوع، ولعله خطأ مطبعي صوابه ينقرنه . (عبد الحميد الرشودي).

الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر سلامة لفظ زيد بسلامة أسنانه قال في كلمة له :
قلت فوادحها وتم عديدها فله بذلك مزية لا تنكر
ويروى بدل الشطر الأول «صحت مخارجها وتم حروفها» فعلى الرواية الأولى
الضمير في فوادحها وعديدها راجع إلى الأسنان والفوادح جمع فادحة وهي الدودة
التي تنخر الأسنان يقال أسرع في أسنانه الفوادح إذا أصابها ذلك فتساقطت فكأنه
قال إن أسنانه قد سلمت من الفوادح فتم عديدها ولم يسقط منها شيء فكانت له
بسببها مزية في خطبته لا تنكر . وعلى الرواية الثانية الضمير في مخارجها وحروفها
راجع إلى الخطبة والمعنى ظاهر . وأنت ترى أن الجمحي وزيداً كانا متساويين في
البلاغة وجودة الكلام وإنما فضله زيد بتمام أسنانه وسلامة خطبته من الصغير فكان
سقوط أسنان الجمحي معيباً فيه . وقال الأحنف بن قيس يفتخر بتمام أسنانه وهو
أبين العرب والمعم :

أنا ابن الزافرية أرضعتني بشدي لا أجير ولا وخيم
أتمنتني فلم تنقص عظامي ولا صوتي إذا اصطك الخصوم
قال يونس بن حبيب : إنما عنى بقوله عظامي أسنانه التي في فمه وهي التي إذا
تمت تمت الحروف قال ولا يجوز أن يكون عنى بقوله عظامي عظام اليدين
والرجلين إذ كيف يعني ذلك وهو أحنف من رجله جميعاً .

وقد ذكروا أن معاوية لم يتكلم على منبر جماعة مذ سقطت ثناباه في الطست .
قال أبو الحسن وغيره : لما شق على معاوية سقوط مقاد فمه قال له يزيد بن معن
السلمي : والله ما بلغ أحد سنك إلا أبغض بعضه بعضاً ففوك أهون علينا من سمعك
وبصرك فطابت نفسه . قال أبو الحسن المدائني : لما شد عبد الملك أسنانه بالذهب
قال لولا المنابر والنساء ما باليت متى سقطت .

هذا إذا سقط بعض الأسنان دون بعض أما إذا كان الخطيب أورد أي ساقط
الأسنان كلها فلا ضمير عليه من سقوطها إذ لا يكون سقوطها حينئذٍ مغللاً بالإفصاح
ولا مؤدياً إلى اختلال الصوت وإخراج الحروف من مخارجها .

قال محمد بن عمرو الرومي قد صحت التجربة وقامت العبرة على أن سقوط
جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف منه إذا سقط أكثرها وخالف أحد

شطريها الشطر الآخر وقد رأينا تصديق ذلك في أفواه قوم شاهدتهم الناس بعد أن سقط جميع أسنانهم وبعد أن بقي منها الثلث والربع فممن سقط جميع أسنانه وكان معنى كلامه مفهوماً الوليد بن هشام القحذي صاحب الأخبار ومنهم أبو سفيان والعلاء بن ليبد التغلبي وكان ذا بيان ولسن .

وكان سفيان بن الأبرد الكلبي كثيراً ما يجمع بين القار والحر فتساقطت أسنانه جميعاً وكان مع ذلك خطيباً بليلاً . وقال أهل التجربة إذا كان في الفم الذي فيه مغارز الأسنان تشمير وقصر سمك ذهب الحروف وفسد البيان وإذا وجد اللسان من جميع جهاته شيئاً يقرعه ويصكه ولم يمر في هواء واسع المجال وكان لسانه يملأ جوبة فمه لم يضره سقوط أسنانه المقدار المغتفر . وقد ضرب الذين يقولون إن ذهاب جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف من ذهاب الشطر أو الثلثين في ذلك مثلاً فقالوا الحمام المقصوص جناحه جميعاً أجدر أن يطير من الذي يكون أحدهما وافرأ والآخر مقصوصاً قالوا وعلة ذلك التعديل والاستواء وإذا لم يكن كذلك ارتفع أحد شقيه وانخفض الآخر فلم يجدف ولم يطر .

ومما يلحق بمعايب الخطيب الشغا وهو اختلاف نبتة الأسنان في الطول والقصر والدخول والخروج . والسن الشاغية هي الزائدة على الأسنان ويقال لمن فيه ذلك أشغى وما سميت العقاب بالشفواء إلا لزيادة منقارها الأعلى على الأسفل .

قال الجاحظ كان زيد بن جندب الأيادي الخطيب الأزرقى أشغى أفلح ولولا ذلك لكان أخطب العرب قاطبة وقال عبيدة بن هلال الشكري في هجائه له :

أشغى عقنبة وناب وعصل وقلح باد وسن قد نصل
والعقنبة من صفات العقاب يقال عقاب عقنبة أي ذات مخالب حداد والعصل الاعوجاج والقلح اصفرار في الأسنان وقال عبيدة أيضاً فيه :

ولغفوك أشنع حين تنطق فاضراً من في قريح قد أصاب بريرا
والبرير تمر الأتراك .

وآخر ما نذكره من معايب الخطيب هنا هو أن يعتريه في أثناء الخطابة البهر والارتعاش والعرق . قال الجاحظ وأعيب عندهم أي العرب من دقة الصوت وضيق

مخرجه وضعف قوته أن يعترض الخطيب البهر والارتعاش والرعدة والعرق . قال
العماني في وصف خطيب:

لا ذفر هـش ولا بكاب ولا بلجلج ولا هـياب
والهش الذي وجود بعرقه سريعاً وذلك عيب والذفر الكثير العرق والكابي الذي
لا يكاد يعرق كالزند الكابي الذي لا يكاد يوري فجعل له العماني حالاً بين حالين
إذا خطب .

المبحث الخامس

في حاجة الخطيب إلى الإشارة

جرت العادة عند جميع الأمم على اختلاف ألسنتها أن الإنسان إذا تكلم احتاج في أثناء كلامه إلى الإشارة باليد والغمز بالعين والجفن والحاجب وإلى إنغاض الرأس وتحريك المنكبين وإلى إحداث أوضاع في بدنه تناسب معاني كلامه وهذا مشاهد من كل من تكلم من الناس ولا بد منه للمتكلم ولولاه لضاعت أكثر دقائق الكلام من معانيه المقصودة ولكان الكلام المسموع من فم المتكلم كالكلام المقروء في كتاب ولما بقي فرق بين من قام خطيباً وبين من أخذ بيده صحيفة وصار يقرأ ما فيها على السامعين مع أن الفرق بينهما ظاهر لا ينكر.

ولا شك أن غرض المتكلم إنما هو إفهام المعنى والإشارة تشارك اللفظ في الإفهام بل قد تكون مستقلة في التفهيم كما نشاهد ذلك في كلام الخرس فإنهم إنما يتكلمون بالإشارة فقط وبها يتم التفاهم بينهم وبين من أراد الكلام معهم فالإشارة تنوب عن اللفظ في كلام الخرس وتكون عوناً له في كلام غير الخرس . وقد تكلم الجاحظ عن الإشارة فقال فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب وبالثوب والسيف إذا تباعد الشخصان وقد يهدد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاجراً رادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً . قال والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخط . وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها الناس من بعض ويخفونها من المجلس وغير المجلس ولولا الإشارة لم

يتفاهم الناس معنى خاص الخاص ولجهلوا هذا الباب البتة وقد قال الشاعر في دلالة الإشارة:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعور ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلاً وسهلاً بالحبيب المقيم
وقال الآخر:

وللقلب على القلب دليل حين يلقاه
وفي الناس من النا من مقاييس وأشباه
وفي العين غنى للمر أن تنطق أفواه
وقال الآخر:

تري عينها عيني فتعرف وحيها وتعرف عيني ما به الوحي يرجع
وقال الآخر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها من المحبة أو بغض إذا كانا
والعين تنطق والأفواه صامتة حتى ترى من ضمير القلب نبينا

هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت فهذا أيضاً باب تتقدم فيه الإشارة على الصوت. والصوت هو آلة اللفظ وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منشوراً إلا بظهور الصوت ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل والتقتل والتثني وغير ذلك من الأمور.

وقد اتفق لبعض خطباء العرب أنهم خطبوا فكانت عماد خطبتهم الإشارة لا غير. فمن ذلك أن مصعب بن الزبير لما قدم العراق صعد المنبر فقال: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿طسم تلك آيات الكتاب المبين تنزل عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾ (وأشار بيده نحو الشام) ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم

الوارثين» (وأشار بيده نحو الحجاز) «ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون»^(١) (وأشار بيده نحو العراق) فكان لخطبته هذه وقع عظيم في النفوس مع أنه لم يأت فيها بشيء من اللفظ سوى أنه قرأ القرآن وأشار بيده أثناء قراءته.

ومن هذا القبيل ما ذكروه من خطبة يزيد بن المقنع وذلك أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فلما اجتمع الناس وقامت الخطباء لبيعة يزيد وأظهر قوم الكراهة وقام رجل يقال له يزيد بن المقنع فاختلط من سيفه شبراً ثم قال هذا أمير المؤمنين (وأشار بيده إلى معاوية) فإن مات فهذا (وأشار بيده إلى يزيد) فمن أبي فهذا (وأشار بيده إلى سيفه) فقال له معاوية أنت سيد الخطباء.

واعلم أنه ليس للإشارة من ضابط يضبط أنواعها تجاه المعاني فلا يمكن تخصيص نوع من الإشارة بمعنى من المعاني كأن يقال إن نوع كذا من الإشارة باليد أو بالحاجب يدل على معنى كذا من الكلام من دون غيره أو يقال إن الإشارة على الوجه الفلاني يجب أن تكون عند قصد المعنى الفلاني دون غيره بل الإشارة على اختلاف أنواعها وتعدد صورها مشاعة بين أنواع المعاني أي مغفلة عن الوضع تجاه المعاني وإنما الأمر في استعمالها راجع إلى ذوق الخطيب عادة في الإشارة تخالف عادة غيره ومن هنا يقع التفاضل بين الخطباء في كيفية استعمال الإشارة فكلما أوقع الخطيب هذه الإشارات في مواقعها الملائمة لها من الكلام وأبرزها يصيب تناسب صور المعاني بحيث تكون متممة للمعنى وكاشفة له كان ذلك الخطيب أحق بأن يحرز قصب السبق في ميدانها وأجدر بأن يعد المجلى في مضامرها.

هذا هو الحكم العام الذي ينبغي أن نحكم به عند تفصيل أنواع الإشارة وتبين صورها الخاصة ولكن يمكن مع ذلك أن نذكر لبعض الإشارات مواقع خاصة من الكلام قد اصطلاح جمهور الناس عليها في مواضع خاصة حتى صار استعمال مثلها في مثل تلك المواضع متعارفاً بينهم ومألوفاً لهم ولنذكر لك أمثلة من ذلك فنقول:

(١) القصص ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.

قد جرت العادة أن المتكلم إذا ذكر الزمان الماضي أشار بيده إلى خلف بأن يرفع إحدى يديه نحو كتفه مبسوطاً أو مقبوضة دون الإبهام وإذا ذكر المستقبل أشار بها إلى الأمام بأن يمدّها إلى الأمام مبسوطاً أو مقبوضة دون السبابة وإذا ذكر الزمان أو المكان كأن يقول مثلاً (متى جاءوا وأين ذهبوا؟) مَدَّ يده مفتوحة الكف وحركها بحركة خفيفة أفقية وإذا تعجب من شيء قلب كفه أو كفيه مفتوحة نحو السماء وقد ذكر الشيخ الأكبر في كتابه محاضرة الأبرار أنه (صلى الله عليه وسلم) كان إذا تعجب قلب كفه كلها. ومما جرت به العادة أن المتكلم إذا ذكر الضرب بالسيف عمل بيده حركة كحركة يد الضارب بالسيف وإذا ذكر الطعن بالرمح حركها كحركة يد الطاعن بالرمح وإذا ذكر الكتابة بالقلم قبض أنامله كما يقبض الكاتب بأنامله على القلم وحرك يده كحركة يد الكاتب وإذا ذكر شيئاً من لبس الثياب عمل بيده كأنه يلبس ثوباً وإذا سور كلامه بأداة سور كأنه يقول مثلاً الناس كلهم أو جميعاً أو قاطبة مَدَّ يده ودار بها من جهة اليمن إلى جهة الشمال كأنه يصور بذلك الإحاطة والشمول. وأما الرأس فقد جرت العادة برفعه قليلاً عند النفي كقول لا وبخفضه قليلاً عند الجواب كقول نعم. وأما إنغاض الرأس أي تحريكه فهو إشارة إلى التعجب والاستهزاء وقد ذكر الله تعالى ذلك عن كفار العرب حيث قال: ﴿فسينغضون إليك رؤوسهم﴾ أي فسيحركونها نحوك تعجباً واستهزاء وقد جرت العادة أيضاً بأن يعبس المتكلم ويقطب بين عينيه إذا أخذ باللوم والزجر والتقريع وكذلك إذا أخذ بالتهديد والترهيب وأن يجعل وجهه بشوشاً إذا أخذ بالتأهيل والترحيب، كما جرت العادة برفع المنكبين وخفضهما عند عدم الاكتراث والمبالاة. هذا وإنما أوردنا هذه الجملة من صور الإشارة على طريق المثال وإلا فصور الإشارة كثيرة لا تحصى والأمر فيها كما قلنا آنفاً راجع إلى ذوق المتكلم وعادته ومهارته كما لا يخفى.

وقد خالف بعضهم في لزوم الإشارة والحركة عند الخطبة كما روى ذلك أبو شمر عن معمر بن أبي الأشعث قال الجاحظ: وكان أبو شمر هذا إذا خطب لم يحرك يده ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كان كلامه كأنما يخرج

من صدع صخرة وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك وبالعجز عن بلوغ إرادته وكان يقول ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره حتى كلمه إبراهيم بن سيار النظام عند أيوب بن جعفر فاضطر بالحجة وبالزيادة في المسألة حتى حرك يديه وحل حبوته وحبا إليه حتى أخذ بيديه ففي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول إبراهيم.

قال وكان الذي غرّ أبا شمر وموّه له هذا الرأي أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون إليه ويقبلون كل ما يورد عليهم ويثبتهم عندهم فلما طال عليه توقيرهم له وترك مجاذبتهم إياه وخفت مؤنة الكلام عليه نسي حال منازل الأكفاء ومجاذبة الخصوم.

المبحث السادس في المخصصة والعصا

اعلم أن الكلام على المخصصة محدود من تنمة الكلام على الإشارة لأن المخصصة ليست إلا صلة لليد التي بها تكون الإشارة ولذا جئنا بهذا البحث بعد بحث الإشارة.

من عادة خطباء العرب أخذ المخصصة للإشارة وخذّ وجه الأرض بها أثناء الكلام وربما كانت عصا وربما كانت قناة وكذلك من عادتهم أيضاً الاتكاء على أطراف القسي والاعتماد عليها أثناء الخطابة.

قال كثير في خذّ وجه الأرض بالمخاصر:

إذا قرعوا المنابر ثم خطبوا بأطراف المخاصر كالغضاب
وقال أبو عبيدة سأل معاوية شيخاً من بقايا العرب أيّ العرب رأيته أضخم شأنًا؟ قال: حصين ابن حذيفة رأيته متوكئاً على قوسه يقسم في الحليفين أسد وغطفان. وقال جرير بن الخطفي في حمل القناة:

من للقناة إذا ماصى قائلها وللاعنة يا عمرو بن عمار
ومن هذا القبيل قول أبي مجيب الربيعي حيث يقول:

«لا تزال تحفظ أخاك حتى يأخذ القناة فعند ذلك يفضحك أو يمدحك» ومعنى قوله حتى يأخذ القناة أي حتى يقوم خطيباً فإذا قام يخطب فقد قام المقام الذي لا بد من أن يخرج منه مذموماً أو محموداً. وقال أبو البقطان: كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها إلى الأرض ثم رفعها. وفي

حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه جاء البقيع ومعه مخرصة فجلس فنكت بها الأرض ثم رفع رأسه فقال: ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب مكانها من الجنة أو النار. وهو من حديث أبي عبد الرحمن السلمي وقوله منفوسة معناه مولودة يقال نفس فلان أي ولد فهو منفوس ويقال ورث فلان هذا قبل أن ينفس أي قبل أن يولد. ومما يدل على استحسانهم شأن المخرصة حديث عبد الله بن أنيس ذي المخرصة وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) أعطاه مخرصة فقال تلقاني بها في الجنة وهو مهاجر عقي أنصاري وهو ذو المخرصة في الجنة. وفي الحديث أيضاً أن رجلاً ألح على النبي (صلى الله عليه وسلم) في طلب بعض المغنم وكانت بيده مخرصة فدفعه بها فقال يا رسول الله أقصني فلما كشف النبي له عن بطنه احتضنه وقبل بطنه. والدليل على أنهم كانوا يتخذون المخاصر في مجالسهم كما يتخذون القنا والقسي في المحافل قول الشاعر في بعض الخلفاء:

في كفه خبز زان ربحها عبق من كف أروع في عرينه شمم
يغضي حياء ويغضي من مهابة فما يكلم إلا حين يبتسم
وقال الآخر:

مجالسهم خفض الحديث وقولهم إذا ما قضوا في الأمر وحي المخاصر
وقال الآخر:

يصيبون فصل القول في كل خطبة إذا وصلوا إيمانهم بالمخاصر
ومما يصح أن يكون دليلاً في هذا الباب ما حدث به بعضهم إذ قال كنا منقطعين إلى رجل من كبار أهل العسكر وكان لبنا عنده يطول فقال بعضها إن رأيت أن تجعل لنا أمانة إذا ظهرت كنا حفظنا ولم نتعبك بالقعود فقد قال أصحاب معاوية لمعاوية مثل الذي قلنا لك فقال أمانة ذلك أن أقول إذا شئتم. وقيل ليزيد مثل ذلك فقال إذا قلت على بركة الله وقيل لعبد الملك مثل ذلك فقال إذا أقيت الخيزرانة من يدي قالوا: فأي شيء تجعل لنا أصلحك الله قال إذا قلت يا غلام الغداء. قال الجاحظ وبالناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما ولكل صنف منهم حلية وسمة يتعارفون بها قال

وعند العرب العمة وأخذ المخصرة من السيمة وقد لا يلبس الخطيب الملحفة ولا الجبة ولا القميص ولا الرداء والذي لا بد منه العمة والمخصرة وربما قام فيهم وعليه إزاره قد خالف بين طرفيه وربما قام فيهم وعليه عمامته وفي يده مخصرة وربما كان قضيباً وربما كان العصا وربما كانت قناة. قال وربما كان العود نبعاً وربما كان شوحطاً وربما كان من أبنوس ومن غرائب الخشب ومن كرائم العيدان ومن تلك الملس المصفاة وربما كانت لب غصن كريم فإن للعيدان جواهر كجواهر الرجال ولولا ذلك لما كانت في خزائن الخلفاء والملوك. قال وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يخطب بالقضيب وكفى بذلك دليلاً على عظم غنائها وشرف حالها يعني العصا أو المخصرة قال وعلى ذلك الخلفاء وكبراء العرب من الخطباء وقد كان مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية حين أحيط به دفع البُرد والقضيب إلى خادم وأمره أن يدفنها في بعض تلك الرمال ودفع له بتناً له وأمره أن يضرب عنقها فلما أخذ الخادم في الأسرى قال إن قتلتموه ضاع ميراث النبي (صلى الله عليه وسلم) فأمنوه على أن يسلم لهم ذلك. وفي الخبر أن أبا بكر (رضي الله عنه) أفاض من جميع وهو يحرش بعيره بمحجنة، يحرش بعيره - أي يحك ظهره بالمحجن ليسرع والمحجن العصا المنعطفة الرأس. وفي الحديث المرفوع أنه طاف بالبيت يستلم الأركان بمحجنه ثم يجذبه إليه يريد بذلك تحريكه. وكانت العنزة التي تحمل بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وربما جعلوها قبلة أشهر وأذكر من أن يحتاج في تثبيتها إلى ذكر الإسناد والعنزة هي العصا الطويلة التي في أسفلها زج.

قال الجاحظ ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم فإذا أشاروا بالعصا فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً آخر ويدل على ذلك قول الأنصاري الذي يقول:

وسارت لنا سبابة ذات سؤدد	بكوم المطايا والخيول الجماهر
يؤمنون ملك الشام حين تمكنوا	ملوكاً بأرض الشام فوق المنابر
يصيبون فصل القول في كل خطبة	إذا وصلوا إيمانهم بالمخاصر

وأيضاً إن حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطنا ب والإطالة وذلك شيء خاص بخطباء العرب ومقصود عليهم ومنسوب إليهم حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر في أيديهم إلغاً لها وتوقعاً لبعض ما يوجب حملها والإشارة بها .

قال ولا يكون ذلك من عجزهم عن الكلام واستعانتهم بالمخاصر عليه كما زعمت الشعوبية وإنما يكون العجز والذلة في دخول الخلل والنقص على الجوارح فأما الزيادة فيها فالصواب فيه وهل ذلك إلا كتعظيم كور العمامة واتخاذ القضاة القلانس العظام في حَمارة القيظ واتخاذ الخلفاء العمائم على القلانس فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رؤوسها حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة وكل ما زادوه في الأبدان ووصلوه في الجوارح فهو زيادة في تعظيم تلك الأبدان . والعصي والمخاصر مع الذي عددناه باب واحد في المعنى . قال والمعنى قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه ففارقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني ولو قبضت يد المتكلم ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه . وقال عبد الملك بن مروان لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي . وأراد معاوية سحبان وائل على الكلام وقد كان اقتضبه اقتضاباً فلم ينطق حتى أتوه بمخصرة فرطلها بيده فلم تعجبه حتى أتوه بمخصرته من بيته .

وقد نقت الشعوبية على العرب هذه العادة أعني أخذها المخاصر في الخطب وعابت هذا الديدن وفندت هذا الرأي أشد التفنيد جرياً في ذلك على ما جبلت عليه تجاه العرب من الحسد والبغضاء . والشعوبية أناس من العجم يتعصبون للمعجمة ضد العربية وينقمون على العرب مفاخرهم وينكرون مآثرهم وما لهم من الميزة في براعة المنطق وحسن البيان وقد ذكر العلماء شبههم وردوا عليهم بما لا حاجة لنا إلى ذكره هنا .

المبحث السابع

في أنواع الخطب عند العرب

لما نظرت في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وطالعت وقدرته من أوله إلى آخره تبين لي أن أنواع الخطب عند العرب عشرة وهي هذه:

- ١ - خطبة الجمعة؛ ٢ - خطبة العيد؛ ٣ - خطبة الصلح؛ ٤ - خطبة الحمالة؛
- ٥ - خطبة يوم الحفل؛ ٦ - خطبة المواهب؛ ٧ - خطبة بين السماطين؛ ٨ - خطبة التأبين؛ ٩ - خطبة الموسم؛ ١٠ - خطبة النكاح.

فأما خطبة الجمعة والعيد فهي للخلفاء والأمراء ومن ينوب عنهم والغالب عليها أن تكون سياسية دينية اجتماعية وبالجملة فإن خطب الجمعة والأعياد عامة تتناول كل أمر من أمور الدين والدنيا ولا يفهم من هذا أن خطب الخلفاء والأمراء مقصورة على الجُمُوع والأعياد بل هم يخطبون عند مسيس الحاجة إلى الخطبة في أي يوم شاؤوا وأي وقت أرادوا. وقد قال عبد الملك بن مروان لما قيل له عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: «وكيف لا يعجل علي وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين» يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور.

واليك خطبة للإمام علي (رضي الله عنه):

إن سفيان بن عوف الأسدي ثم الغامدي أغار على الأنبار في زمن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وكان ابن حسان عاملاً عليها إذ ذاك فقتله سفيان وأزال تلك الخيل عن مسالحها فخرج علي (رضي الله عنه) حتى قام على السدة فحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم قال:

فقام رجل من الأزد يقال له فلان بن عفيف ثم أخذ بيد أخ له فقال يا أمير المؤمنين أنا وأخي كما قال الله تعالى ربي إني لا أملك إلا نفسي وأخي فمرنا بأمرك فوالله لنضربن دونك وإن حال دونك جمر الغضا وشوك القتاد.

وخطبة أخرى له بهذا الإسناد في شيء بهذا المعنى قام فيها خطيباً فقال:

أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهواؤهم كلامكم يوهمي الصم الصلاب
وفعلكم يطمع فيكم عدوكم تقولون في المجالس كيت وكيت فإذا جاء القتال قلت
حيدي حياذ. ما عزت دعوة من دعاكم ولا استراح قلب من قاساكم أعاليل بأضاليل
وسألتهموني التأخير دفاع ذي الدين المطول هيهات لا يمنع الضيم الذليل ولا يدرك
الحق إلا بالجد. أي دار بعد داركم تمنعون أم مع أي إمام بعدي تقاتلون. المغرور
والله من غررتموه ومن فاز بكم فاز بالسهم الأخيب أصبحت والله لا أصدق قولكم
ولا أطمع في نصرتكم، فرق الله بيني وبينكم وأعقبني بكم من هو خير لي منكم
لوردت أن لي بكل عشرة منكم رجلاً من بني فراس بن غنم صرف الدينار
بالدرهم.

وإنما أوردنا هاتين الخطبتين لتكونا دليلاً على أن خطب الخلفاء والأمراء غير
مقصورة على الجمع والأعياد بل هم يخطبون عند ميسر الحاجة في كل وقت.

خطبة الصلح

وأما خطب الصلح فهي الخطب التي يخطبونها إذا تهادنوا بعد حرب فيسلون
فيها السخائم ويمحون فيها أثر الضغائن ويدعون إلى التواصل وهذه خاصة
بالحروب التي كانت تقع بين قبائل العرب إذ الصلح بينهم وبين غيرهم من الأمم لا
يقع على هذا الشكل ومثل خطب الصلح خطب الحماله أيضاً فإن الحماله كسحابة
هي الدية يحملها قوم عن قوم فإذا أرادوا حمل دية قتيل قاموا وخطبوا بمثل خطب
الصلح ورب قائل يقول يفهم من هذا أن موضوع خطبة الحماله كموضوع خطبة
الصلح وإذا اتفقتا في الموضوع فلماذا جعلتهما نوعين ولم تعدهما نوعاً واحداً قلت
لأن اتفقتا في الموضوع فقد اختلفتا في السبب فإن خطب الصلح مسببة عن الحرب
فتكون بعد الحرب بخلاف خطب الحماله فإنها لم تسبق بحرب وإنما تكون لإبقاء
السلم واستمراره فإنهم إنما يقصدون حمل دية القتل منع وقوع الحرب فالسبب
الداعي إلى هذه غير السبب الداعي إلى تلك على أن موضوعيهما مختلفان أيضاً من
بعض الوجوه وإن كانت بينهما مشابهة كما لا يخفى. ومن عاداتهم الإطالة في مثل
هذه الخطب لأن المقام داع إلى الإطالة ألا ترى إلى قيس بن خارجة بن سنان لما

ضرب بصفيحة مؤخرة راحلتي الحاملين في شأن حمالة داحس والغبراء وقال مالي فيها أبها العس്മتان قالاً بل ما عندك قال عندي قرى كل نازل ورضا كل ساخط وخطبة من لون تطلع الشمس إلى أن تغرب أمر فيها بالتواصل وأنهى عن التقاطع قالوا فخطب يوماً إلى الليل فما أعاد بها كلمة ولا معنى، فقيل لأبي يعقوب راوي هذا الخبر هلا اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع إذ ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة قال أوما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإنصاح والكشف.

خطبة المواهب

وأما خطب المواهب فلم أرَ في كلام الجاحظ ما يكشف القناع عن وجه المراد بها. على أن الجاحظ لم يتكلم في كتابه عن هذه الأنواع التي ذكرتها للخطب وإنما جاءت هذه الأسماء عرضاً في تضاعيف كلامه فالتقطتها من أماكن متفرقة من كتابه ولعل المراد بخطب المواهب الخطب التي يستوهبون فيها الهبات ويطلبون الأعطيات عند وفودهم على الخلفاء والأمراء كما وقع لهلال بن وكيع وزيد بن جبلة والأحنف بن قيس عند عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقد ذكر بشار بن عبد الحميد عن أبي ربحانة قال: وفد هلال بن وكيع والأحنف بن قيس وزيد بن جبلة على عمر فقال هلال بن وكيع: يا أمير المؤمنين إنا لباب من خلفنا وغرة من وراءنا من أهل مصرنا فإنك إن تصرفنا بالزيادة في أعطياتنا والفرائض لعيالاتنا يزيد ذلك الشريف تأميراً وتكن لذوي الأحساب أساً وصولاً فإننا إن لا نكن مع ما نمت به من فضائلك وندلي من أسبابك كالجد الذي لا يحل ولا يرحل نرجع بألف مصلومة وجدود عائرة فمحنا وأهلينا بسجل من سجالك المترعة. وقام زيد بن جبلة فقال: يا أمير المؤمنين سوّد الشريف وأكرم الحسيب وازرع عندنا من أياديك ما نسد به الخصاصة ونطرده به الفاقة فإننا بقف من الأرض يابس الأكناف مقشعر الذروة لا شجر فيه ولا زرع وإننا من العرب اليوم إذ أتيناك بمرأى ومسمع. فقام الأحنف فقال: يا أمير المؤمنين إن مفاتيح الخير بيد الله والحرص قائد الحرمان فاتق الله فيما لا يغني عنك يوم القيامة قليلاً ولا قليلاً واجعل بينك وبين رعيتك من

العدل والإنصاف شيئاً يكفيك وفادة الوفود واستماعة المحتاج فإن كل امرئ إنما يجمع في وعائه إلا الأمل ممن عسى أن تقتحمه الأعين وتخونهم الألسن فلا يوفد إليك، يا أمير المؤمنين.

ومما يصح أن يكون من خطب المواهب خطبة الهذيل بن زفر عند يزيد بن المهلب قال أبو الحسن: دخل الهذيل بن زفر الكلابي على يزيد بن المهلب في حمالات لزمته ونواب نأبته فقال: أصلحك الله إنه قد عظم شأنك عن أن يستعان عليك ولست تصنع شيئاً من المعروف إلا وأنت أكبر منه وليس العجب أن تفعل ولكن العجب بأن لا تفعل. فقال يزيد حاجتك فذكرها فأمر بها وأمر له بمائة ألف درهم فقال: أما الحمالات فقد قبلتها وأما المال فليس هذا موضعه.

خطبة يوم الحفل

وأما خطب يوم الحفل فهي الخطب التي يخطبونها إذا احتشدوا لأمر قد أهمهم ونازلة أملت بهم ونائبة نابتهم وغير ذلك من الأمور فيوم الحفل هو يوم الاجتماع وهذا أشبه شيء بما يسمى اليوم «ميتك»^(١) في اللغات الأجنبية. ولا شك أن يوم الحفل غير الموسم لأن اجتماعهم في الموسم لا يكون إلا في وقت معين خاص بخلاف اجتماعهم في يوم الحفل فلا يقال إن خطب الموسم داخل في خطب يوم الحفل. وأيضاً إن خطب الموسم عامة لا تختص بأمر من الأمور بخلاف خطب يوم الحفل فإنها لا تكون إلا في أمر خاص من الأمور. وقد ذكرنا لك عند الكلام على الإشارة أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فاجتمع الناس وقامت الخطباء فكان ذلك يوم حفل وكانت الخطب فيه خطب يوم الحفل وقد ذكرنا لك هناك أيضاً خطبة يزيد بن المقنع وهي خطبة إشارية ومما يصح أن يكون من خطب يوم الحفل الخطبة التي خطبها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يوم السقيفة وذلك أن الأنصار والمهاجرين اجتمعوا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في سقيفة بني ساعدة يتنازعون أمر الخلافة فقام حباب بن المنذر من الأنصار فقال: أنا جذيعها المحكك وعذيقها المرجب إن شتمت كررناها جذعة منا

(١) من الكلمة الإنكليزية Meeting بمعنى لقاء. (عبد الحميد الرشودي).

أمير ومنكم أمير فإن عمل المهاجري شيئاً في الأنصار رد ذلك عليه الأنصاري وإن عمل الأنصاري شيئاً في المهاجرين رد عليه المهاجري . فأراد عمر الكلام فقال أبو بكر على رسلك نحن المهاجرون أول الناس إسلاماً وأوسطهم داراً وأكرم الناس أحساباً وأحسنهم وجوهاً وأكثر الناس ولادة في العرب وأمسهم رحماً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسلمنا قبلكم وقدمنا في القرآن عليكم فأنتم إخواننا في الدين وشركاؤنا في الفياء وأنصارنا على العدو وآيتم ونصرتهم وآسيتم فجزاكم الله خيراً نحن الأمراء وأنتم الوزراء ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش وأنتم محقوقون أن تنفموا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم . وقال إن هذا الأمر إن تطاولت إليه الخزرج لم تقصر عنه الأوس وإن تطاولت إليه الأوس لم تقصر عنه الخزرج وقد كان بين الحيين قتلى لا تنسى وجراح لا تداوى فإن نعق منكم ناعق فقد جلس بين لحيي أسد يضغمه المهاجري ويجرحه الأنصاري .

قال ابن دأب فرماهم والله بالمسكنة حتى قالوا إنا قد رضينا فيوم السقيفة يوم حفل وخطبة كل حباب بن المنتذر وأبي بكر الصديق من خطب يوم الحفل .

خطبة بين السماطين

وأما الخطب بين السماطين فليس في كتاب الجاحظ ما يبينها والظاهر أنها الخطب التي يخطبونها بين القوم وقد اصطفوا صفين متقابلين فإن سباط القوم هو صفهم ، يقال قام القوم حوله سباطين أي صفين ويقال شيء بين السماطين أي بين الصفين من القوم . وقيل السباط هو صف الجنود الذين يتقدمون بين يدي الملك وعليه فالخطب بين السماطين هي الخطب التي يخطبونها عند الملوك والأمراء قياماً بين صفين من الجنود قد اصطفوا بين يدي الملك أو الأمير . وإليك ما قاله سعيد ابن مسلم والي أرمينية قال : كنت والياً بأرمينية فغبر أبو زهمان العلاني على بابي أياماً فلما وصل إليّ مثل بين يدي قائماً بين السماطين فقال : والله إني لأعرف أقواماً لو علموا أن سف التراب يقيم من أود أصلابهم لجعلوه مسكة لازماً فيهم إيثاراً للتنزه عن عيش رقيق الحواشي أما والله إني لبعيد الوثبة بطيء العطفة إنه والله ما يشيني عليك إلا مثل ما يصرفني عنك ولأن أكون مقلداً مقرباً أحب إليّ من أن أكون مكشراً مبعداً والله ما نسأل عملاً لا نضبطه ولا مالاً إلا نحن أكثر منه وهذا

الأمر الذي صار إليك في يدك كان في يد غيرك فأمسوا - والله - حديثاً إن خيراً فخير وإن شراً فشر فتحبب إلى عباد الله بحسن البشر ولين الجانب فإن حب عباد الله موصول بحب الله وبغضهم موصول ببغض الله لأنهم شهداء الله على خلقه وورقاؤه على من اعوج عن سبيله.

ومما يدل على أن الملوك والأمراء كانوا إذ ذاك إذا قعدوا في مجالسهم أقاموا حولهم سماطين أي صفين من الجنود ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان . قال حدثني إبراهيم السندي فقال : لما أتى عبد الملك بن صالح وفد الروم وهو في البلاد أقام على رأسه رجالاً في السماطين لهم قصر وهام ومناكب وأجسام وشوارب وشعور فبينما هم قيام يكلمونه ومنهم رجل وجهه في قفا البطريق إذ عطس عطسة ضئيلة فلحظه عبد الملك فلم يدرك أي شيء أنكر منه فلما مضى الوفد قال له : ويلك هلا إذا كنت ضيق المنخر كز الخيشوم أبلغتها بصيحة تخلع بها قلب العليج . فهذا وبما تقدم من حديث والي أرمينية يتبين لنا ما هو المراد بالسماطين وما هي الخطبة بين السماطين .

خطبة التائبين

أما خطب التائبين فاعلم أن التائبين هو الشناء على الميت كما أن التقريظ هو الشناء على الحي فخطب التائبين هي الخطب التي يقومون فيها على قبر من مات فيندبون ويثنون عليه بما هو أهله ويعددون محاسنه فيكونه ويستبكون عليه وكان ذلك من عادتهم قديماً . فمن ذلك تائبين عائشة لأبيها (رضي الله عنهما) وذلك أنه لما توفي أبو بكر (رضي الله عنه) قامت عائشة على قبره فقالت :

نُفِرَ وشكر لك صالح سعيك فلقد كنت للدنيا مذلاً بإدبارك عنها وللآخرة معزاً بإقبالك عليها وإن كان لأجل الأرزاء وبعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ورزؤك وأكبر المصائب فقدك وإن كتاب الله ليعد بجميل العزاء حسن العوض منك فانتجز من الله مواعده فيك بالصبر عنك واستخلصه بالاستغفار لك .

وقامت فرغانة بنت أوس بن حجر على قبر الأحنف بن قيس وهي على راحلة فقالت : إنا لله وإنا إليه راجعون رحمك الله يا أبا بحر من مجن في جنن ومدرج في

كفن فولاذي ابتلاني بفقدك وبلغنا يوم موتك لقد عشت حميداً ومث فقيداً ولقد كنت عظيم الحلم فاضل السلم رفيع العماد واري الزناد منيع الحريم سليم الأديم وأن كنت في المحافل لشريفاً وعلى الأرامل لعطوفاً ومن الناس لقريباً وفيهم لغريباً وأن كنت لمسوداً وإلى الخلفاء لموفداً وأن كانوا لقولك لمستمعين ولرأيك لمتبعين . ثم انصرفت .

وحدث إسماعيل بن عليّة قال حدثنا زياد بن أبي حسان أنه شهد عمر بن عبد العزيز حين دفن ابنه عبد الملك فلما سوى عليه قبره بالأرض وجعلوا على قبره خشبتين من زيتون إحداهما عند رأسه والأخرى عند رجليه ثم جعل قبره بينه وبين القبلة واستوى قائماً وأحاط به الناس قال : رحمك الله يا بني فقد كنت براً بأبيك وما زلت - مذ وهبك الله لي - بك مسروراً ولا والله ما كنت مسروراً بك ولا أرجى لحظي من الله فيك منذ وضعتك في الموضع الذي صيرك الله إليه فغفر الله لك ذنبك وجازاك بأحسن عملك وتجاوز عن سيئاتك ورحم الله كل شافع يشفع لك بخير من شاهد وغائب رضينا بقضاء الله وسلمنا لأمره فالحمد لله رب العالمين . ثم انصرف .

ومات ذر بن أبي ذر الهمداني من بني مرهبة وهو ذر بن عمر بن ذر فوقف أبوه على قبره فقال : يا ذر والله ما بنا إليك من فاقة وما بنا إلى أحد سوى الله من حاجة يا ذر شغلني الحزن لك عن الحزن عليك . ثم قال : اللهم إنك وعدتني بالصبر على ذر صلواتك ورحمتك اللهم وقد وهبت ما جعلت لي من أجر على ذر فلا تعرفه قبيحاً من عمله اللهم وقد وهبت له إساءته إلي فهب لي إساءته إلى نفسه فإنك أجود وأكرم . فلما انصرف عنه التفت إلى قبره فقال يا ذر قد انصرفنا وتركناك ولو أقمنا ما نفعناك .

وأصيبت أعرابية بابنها وهي حاجة فلما دفنته قامت على قبره وقالت : والله يا بني لقد غذوتك رضيعاً وفقدتك سريعاً وكأنه لم يكن بين الحاليين مدة ألتذ بعيشك فيها فأصبحت بعد النصارة والغضارة ورونق الحياة والتسم في طيب روائحها تحت أطباق الثرى جسداً هامداً ورفاتاً سحيقاً وصعيداً جرزاً . أي بني لقد سحبت الدنيا عليك أذيال الفنا وأسكتك دار البلى ورمتني بعدك نكبة الردى أي بني لقد أسفر لي

عن وجه الدنيا صباح داج ظلامه . ثم قالت : أي رب ومنك العدل ومن خلقك الجور وهبته لي قرة عين فلم تمتعني به كثيراً بل سلبتني وشيكاً ثم أمرني بالصبر ووعدتني عليه الأجر فصدقت وعدتك ورضيت قضاءك فرحم الله من تراحم على من استودعته الردى ووسدته الثرى اللهم ارحم غربته وآثر وحشته واستر عورته يوم تكشف الهنات والسوءات . فلما أرادت الرجوع إلى أهلها قالت : أي بني إني قد تزودت لسفري فليت شعري ما زادك لبعد طريقك ويوم معادك اللهم إني أسألك له الرضا برضائي عنه . ثم قالت : أستودعك من استودعك في أحشائي جنيئاً .

وأكل الوالدات ما أمض حرارة قلوبهن وأقلق مضاجعهن وأطول ليلهن وأقصر نهارهن وأقل أنسهن وأشد وحشتهن وأبعدهن من السرور وأقربهن من الأحزان .

خطبة الموسم

الموسم هو المجتمع سمي به لأنه معلم يجتمع إليه وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحاج وسوقهم مكة . ولقد كان للعرب أسواق يقيمونها في أوقات معينة ويتنقلون من بعضها إلى بعض للبيع والشراء وكان يحضرها العرب بما عندهم من المآثر والمفاخر ويتناشدون الأشعار ويلقون الخطب ويتحاكمون إلى قضاة نصبوا أنفسهم لنقد الشعر وبيان غثه من سمينه وتفضيل شاعر على آخر فكانوا يفضلون من سهلت عبارته وكان لها النصيب الأوفر من الفصاحة وحسن البيان مع التحرز من العيب والابتعاد من النقص ويتخيرون في خطبهم وأشعارهم من لغات العرب ما حلا في الذوق وخف على السمع فكانت هذه الأسواق أندية علمية ومجتمعات لغوية أدبية توصل بها العرب إلى تهذيب لغتهم لفظاً وأسلوباً وجعل لغة الشعر والخطابة لغة واحدة بين جميع القبائل . فمن هذه الأسواق المجنة وذو المجاز وعكاظ وأشهرها سوق عكاظ وهي موسم للعرب من أعظم مواسمهم وعكاظ نخل في نادٍ بين نخلة والطائف من بلاد الحجاز وبينه وبين الطائف عشرة أميال فكانوا يتبايعون في هذه السوق ويتعاطفون ويتفاخرون ويتحاجون وينشد الشعراء ما تجدد لهم وقد كثر ذلك في أشعارهم كقول حسان :

سأنشر إن حبيت لهم كلاماً ينشر في المجنة مع عكاظ

وفي عكاظ كان يخطب كل خطيب مصقع وكان كل شريف إنما يحضر سوق بلده إلا سوق عكاظ فإنهم كانوا يتواتون بها من كل جهة فمن كان له أسير سعى في فدائه ومن كانت له حكومة ارتفع إلى الذي يقوم بأمر الحكومة. وكانت هذه السوق تقوم من أول ذي القعدة إلى العشرين منه على المشهور واتخذت عكاظ سوقاً بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة وتركت بعد أن نهبها الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة.

فخطب الموسم هي الخطب التي كانوا يخطبونها في هذه الأسواق وغيرها من المواسم. وكانوا يخطبون في المرسوم وهم على رواحلهم. قال أبو عبيدة: وكانت العرب تخطب على رواحلها وكذلك روى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن قس بن ساعدة على ما ذكره ابن العربي في المسامرات حيث قال: إن الجارود بن عبد الله لما قدم على النبي (صلى الله عليه وسلم) في وفد عبد القيس فأسلم قال له النبي (صلى الله عليه وسلم): يا جارود هل في جماعة وفد عبد القيس من يعرف لنا قساً. قال: كلنا نعرفه يا رسول الله وأنا من بين قومي كنت أفقو أثره وأطلب خبره وأخذ يصف للنبي (صلى الله عليه وسلم) قساً، وأنشد في آخر كلامه آياتاً فما أتمها حتى قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) على رسلك يا جارود فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل له أورق وهو يتكلم بكلام مونتق ما أظن أنني أحفظه فهل فيكم من يحفظ لنا منه شيئاً معاشر المهاجرين والأنصار؟ فوثب أبو بكر (رضي الله عنه) قائماً وقال: يا رسول الله إنني أحفظه ثم ذكر كلامه وستذكر هذه الخطبة في محلها.

وقد خطب النبي (صلى الله عليه وسلم) خطبة حجة الوداع في عرفة وهو على راحلته كما ذكر ذلك ابن العربي أيضاً حيث قال عند ذكر حجة الوداع: حتى إذا زالت الشمس أمر (صلى الله عليه وسلم) بناقته القصوى فرحلت له ثم أتى بطن الرادي فخطب الناس على راحلته وقد ذكر الجاحظ هذه الخطبة وهي هذه:

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أوصيكم بعباد الله بتقوى الله وأحثكم على طاعته وأستفتح بالذي هو خير.

أما بعد أيها الناس اسمعوا مني أبين لكم فإني لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقعي هذا. أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت اللهم اشهد فمن كان عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوعة وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة^(١) بن الحارث بن عبد المطلب وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية. والعمد قود وسنة العمد ما قتل بالمصا والحجر وفيه مائة بعير فمن زاد فهو من أهل الجاهلية.

أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم. أيها الناس إن النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض منها أربعة حرم ثلاثة متواليه وواحد فرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب الذي بين جمادى وشعبان، ألا هل بلغت اللهم اشهد. أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم غيركم ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم ولا يأتين فاحشة فإن فعلمن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح فإن انتهين وأطعنكم فعليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وإنما النساء عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً ألا هل بلغت اللهم اشهد.

أيها الناس إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لامرئٍ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ألا هل بلغت اللهم اشهد. فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض

(١) قوله دم عامر بن ربيعة كان عامر بن ربيعة مسترضعاً في بني سعد بن بكر بن هوازن فقتله هذا وذكر النسابةون أنه كان صغيراً يحبر أمام البيوت وكان اسمه آدم فأصابه حجر عامر أو سهم من غرب من يد رجل من بني هذيل فمات.

فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله ألا هل بلغت اللهم
 أشهد . أيها الناس إن ربيكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب
 أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت
 اللهم أشهد . قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد الغائب أيها الناس إن الله قد قسم لكل
 وارث نصيبه من الميراث ولا يجوز لوارث وصيته ولا يجوز وصيته في أكثر من
 الثلث والولد للفراش وللعاهر الحجر من ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه
 فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل والسلام
 عليكم ورحمة الله .

ومن خطب الموسم خطبة قس بن ساعدة التي خطبها في عكاظ وهو على
 راحلته كما مرّ آنفاً فقال :

أيها الناس اجتمعوا فاسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو
 آتٍ آت . وقال في هذه آيات محكمات مطر ونبات وآبَاء وأمهات وذاهب وآت
 ونجوم تمرور وبحور لا تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع وليل داج وسماء ذات
 أبراج ما لي أرى الناس يمتوتون ولا يرجعون أرضوا فأقاموا أم حبسوا فناموا . وقال
 يا معشر إباد أين ثمود وعاد وأين الآباء والأجداد وأين المعروف الذي لم يشكر
 والظلم الذي لم ينكر أقسم قس قسماً بالله أن الله ديناً هو أرضى له من دينكم هذا
 وأنشأ يقول :

من القرون لنا بصائر	في الزاهبين الأولين
للموت ليس لها مصادر	لما رأيت موارداً
تمضي الأكابر والأصاغر	ورأيت قومي نحوها
يبقى من الباقيين غابر	لا يرجع الماضي ولا
لـ حيث صار القوم صائر	أيقنت أنني لا محـا

هكذا ذكر الجاحظ هذه الخطبة وقد ذكرها ابن العربي في المسامرات أطول
 وفيها زيادة على ما ذكره الجاحظ .

ومن خطب الموسم خطبة لابن عباس أجاب عمرو بن العاص وذلك أن عمرو

ابن العاص قام بالموسم فأطرى معاوية وبني أمية وتناول بني هاشم ثم ذكر مشاهدته بصفين فقام ابن عباس فقال: يا عمرو إنك بعث دينك من معاوية فأعطيته ما في يدك ومناك ما في يد غيره فكان الذي أخذ منك فوق الذي أعطاك وكان الذي أخذت منه دون ما أعطيته وكل راض بما أخذ وأعطى فلما صارت مصر في يدك تتبعك فيها بالعزل والتنقص حتى لو أن نفسك فيها ألقيتها إليه . وذكرت مشاهدك بصفين فما ثقلت علينا يومئذ وطأتك ولا نكتنا فيها حزبك وإن كنت فيها بالطويل اللسان قصير السنن ، آخر الحرب إذا أقبلت وأولها إذا أدبرت . لك يدان يد لا تبسط إلى خير ويد لا تقبضها عن شر ووجهان وجه مؤنس ووجه موحش ولعمري إن من باع دينه بدنيا غيره لحري أن يطول حزنه على ما باع واشترى . لك بيان وفيك خلل ولك رأي وفيك نكد ولك قدر وفيك حسد فأصغر عيب فيك أعظم عيب في غيرك .

فقال عمرو: أما والله ما في قریش أحد أثقل وطأة عليّ منك ولا لأحد من قریش قدر عندي مثل قدرك .

خطبة النكاح

ومن الخطب خطبة النكاح فقد كانوا إذا خطبوا امرأة واجتمعوا عند وليها لأجل الإملاك يخطب أحدهم فيتكلم بما يرغب ولي المرأة في الخاطب من مدحه والثناء عليه فيجيبه الولي بالقبول وبذلك يتم الإملاك والسنة عندهم في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب .

ومن عاداتهم في خطبتهم كلها أنهم يخطبون وهم قيام إلا في خطبة النكاح كان الخطيب يخطب وهو قاعد وقد روى أبو مخنف عن الحارث الأعور قال: والله لقد رأيت علياً وأنه لبيخطب قاعداً كقائم ومحارباً كمسالم . يريد بقوله قاعداً خطبة النكاح . وقال الهيثم بن عدي لم تكن الخطباء تخطب قعوداً إلا في خطبة النكاح .

وكانت خطبة النكاح أشد عليهم من غيرها من الخطب ومقام الخطيب فيها أخرج فلا يقدم عليها إلا من كان في بيانه أبرع وعلى القول في المقام الضنك أجراً ، ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): ما يتصعدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح .

ومما يذكر في هذا الباب ما أنشد ابن الأعرابي لأبي مسمار العكلي من قوله :
لله در عامر إذا نطق في حفل إملاك وفي تلك الحلق
ليس كقوم يعرفون بالشدة من خطب الناس ومما في الورق
يلفقون القول تلفيق الخلق من كل نضاح الذفاري بالمرق
إذا رمت الخطباء بالحدق

والذفاري جمع الذفري والذفريان للبعير وهما اللحمتان في قفاه وقد عني الشاعر بالذفاري بدن الخطيب لأن عرق الخطيب في أثناء الخطبة معيب عندهم كما قد ذكرناه في معائب الخطيب وإنما خص الشاعر خطب الإملاك بالذكر لأنهم يذكرون أنه يعرض للخطيب فيها من الحصر أكثر مما يعرض لصاحب المنبر ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ما يتصدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح .

قال الجاحظ وقد ذهب ذاهبون إلى أن تأويل قول عمر يرجع إلى أن الخطيب لا يجد بدأ من تزكية الخاطب فلعله كره أن يمدحه بما ليس فيه فيكون قد قال زوراً وعر القوم من صاحبه . قال ولعمري إن هذا التأويل ليجوز إذا كان الخطيب موقوفاً على الخطابة . فأما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأشباهه من الأئمة الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين فلم يكونوا ليتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح . قلت أما كون الأئمة الراشدين لم يتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح فغير مسلم لأن الخلفاء الراشدين لم ترفعهم الخلافة عن مخالطة العامة فلو دعاهم في العامة رجل من عرض الناس إلى الخطبة لما ترفعوا عن إجابته كما هو معلوم من سيرتهم الراشدة .

وها نحن نأتيك بنتف من خطب النكاح مما عثرنا عليه في تضاعيف كلام الجاحظ في كتاب البيان لتعلم بذلك ولو مجملأ كيف كانوا يخطبون في النكاح . فمن ذلك ما روي عن الحسن البصري أنه كان يقول في خطبة النكاح بحمد الله والثناء عليه أما بعد : فإن الله جمع بهذا النكاح الأرحام المتقطعة والأنساب المتفرقة وجعل ذلك في سنة من دينه ومنهاج واضح من أمره وقد خطب إليكم فلان وعليه من الله نعمة .

ولما أراد النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يتزوج خديجة (رضي الله عنها) وذهب (صلى الله عليه وسلم) هو وعمه أبو طالب وزمرة من رجال قريش وبني هاشم يخطبونها من عمرو بن خويلد عمها، خطب أبو طالب خطبة النكاح فقال:

الحمد لله الذي جعلنا من فدية إبراهيم وزرع إسماعيل وضئضئ معدٍ وعنصر مضر وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمة وجعل لنا بيتاً محجوجاً وحرماً آمناً وجعلنا الحكام على الناس ثم إن ابن أخي هذا محمد بن عبد الله لا يوزن به رجل إلا رجح به شرفاً ونبلاً وفضلاً وعقلاً فإن كان في المال قل فإن المال ظل زائل وأمر حائل وعارية مسترجعة وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل جسيم. ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب إليكم راغباً في كريمتكم خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما عاجله وآجله اثنتا عشرة أوقية ونش. والنش نصف الأوقية وكذا نصف كل شيء يقال نش الدرهم ونش الرغيف أي نصفه وكانت الأوقية عند العرب أربعين درهماً.

ولما سكت أبو طالب أجابه ورقة بن نوفل وهو ابن عم خديجة قال: الحمد لله الذي جعلنا كما ذكرت وفضلنا على من عدت فنحن سادة العرب وقادتها وأنتم أهل ذلك كله لا ينكر العرب فضلكم ولا يرد أحد من الناس فخركم وشرفكم وقد رغبت في الاتصال بجليلكم فاشهدوا عليّ معاشر قريش أنني قد زوجت خديجة بنت خويلد من محمد بن عبد الله على ما ذكر من المهر. ثم سكت فقال له أبو طالب إني أحببت أن يشركك عمها. يعني عمرو بن خويلد فقال عمرو: اشهدوا عليّ يا معاشر قريش أنني قد أنكحت محمد بن عبد الله خديجة بنت خويلد ثم قال: هو الفحل لا يقرع أنفه. وهو مثل تضربه العرب للشريف الذي إذا خطب كريمة قوم لا يردونه.

وخطب محمد بن الوليد بن عقيبة إلى عمر بن عبد العزيز أخته فقال عمر الحمد لله رب العزة والكبرياء وصلى الله على محمد خاتم الأنبياء: أما بعد فقد أحسن بك ظناً من أودعك حرمة واختارك ولم يختار عليك وقد زوجناك على ما في كتاب الله من إمسك بمعروف أو تسريح بإحسان.

وكان لخالد بن صفوان مولى فقال له يوماً: زوجني أمتك فلانة قال قد زوجتكها. قال أفأدخل الحيّ حتى يحضروا الخطبة قال أدخلهم. فلما دخلوا ابتداء خالد فقال: أما بعد فإن الله أعز وأجل من أن يذكر في نكاح هذين الكلبين وقد زوجنا هذه الفاعلة من هذا ابن الفاعلة.

وقال أبو الحسن: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية عجل الله موتك إذا لهذا دعوناك. وكانت قريش في الجاهلية تخطب خطبة النكاح هكذا: باسمك اللهم ذكرت فلانة وفلان بها مشغوف، باسمك اللهم لك ما سأله ولنا ما أعطيت.

والغالب أن يكون الخطيب في خطبة النكاح غير الخاطب لأن الخاطب إذا كان هو الخطيب لنفسه اضطر إلى تركية نفسه ومدحها وذلك مما لا يستحسن وربما كان الخاطب هو الخطيب كما وقع ذلك للفضل الرقاشي فإنه خطب إلى قوم من بني تميم فخطب هو خطبة النكاح فلما فرغ قام أعرابي منهم فأجابه قائلاً: توسلت بحرمة وواليت بحق واستندت إلى خير ووعدت إلى سنة فغرضك مقبول وما سألت مبدول وحاجتك مقضية إن شاء الله تعالى.

قال الفضل لو كان الأعرابي حمد الله في أول كلامه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) لفضحني يومئذ. أي أن هذا الأعرابي الذي أجاب الفضل قد ترك الحمد في أول كلامه فجاءت خطبته ببراء وترك الصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) فجاءت خطبته شوهاء ولولا ذلك لكان في خطبته هذه أخطب من الفضل لأن ترك الحمد والصلاة في أول الخطبة معيب عندهم كما سنذكره في المبحث الآتي.

المبحث الثامن

فيما يلحق الخطب من البتر والشوه عندهم

كان الخطباء العرب إذا خطبوا يستفتحون الكلام بتحميد الله تعالى وتمجيده ويتبعون ذلك بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) كما أنهم كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل وفي الكلام يوم الجمع أي من القرآن فإن ذلك عندهم مما يورث الكلام البهاء والوقار والركة وحسن الموضع.

قال الهيثم: قال عمران بن حطان أول خطبة خطبتها عند زياد فأعجب بها زياد وشهداها عمي وأبي وقد ظننت أنني لم أقصر في تلك الخطبة عن غاية ولم أدع لطاعن من علة ثم أنني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن.

أما الخطبة التي لم يستفتح صاحبها كلامها بالحمد فقد كانوا يصفونها بالبتر فيقولون خطبة بتراء ومنه «خطب زياد خطبته البتراء» وسنذكر هذه الخطبة كما أنهم كانوا يصفون بالشوه الخطبة التي لم يزينها صاحبها بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يوشحها بأي من القرآن فيقولون خطبة شوهاء.

قال الجاحظ في كتاب البيان: وما زالوا يسمون الخطبة التي لم يبتدئ^(١) صاحبها بالتحميد ويستفتح كلامه بالتمجيد البتراء ويسمون التي لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) الشوهاء. قال وخطب أعرابي فلما

(١) رست في المطبوع هكذا: لم يبتدأ والصواب ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أعجله بعض الأمر عن التصدير بالتحميد والاستفتاح بالتمجيد قال : أما بعد بغير ملال لذكر الله ولا إثارة غيره عليه فإننا نقول كذا ونسأل كذا فراراً من أن تكون خطبته بتراء . وكذلك قال شبيب بن شبة في إحدى خطبه حيث قال : الحمد لله وصلى الله على رسوله أما بعد فإننا نسأل كذا ونبذل كذا . فاختصر الحمد والصلاة في أول كلامه فراراً من أن تكون خطبته بتراء وشوهاً .

وخطب زياد بالبصرة خطبة لم يتدئ فيها بحمد الله فاشتهرت بالبتراء وهي من غرر الخطب المشهورة . قال أبو الحسن المدائني راوياً عن مسلمة بن محارب وعن أبي بكر الهذلي قالاً : قدم زياد البصرة والياً لمعاوية بن أبي سفيان وقد ضم إليه خراسان وسجستان والفسق في البصرة يومئذ كثير فاش قالاً : فخطب خطبة بتراء لم يحمد الله فيها . وقال غيرهما : بل قال الحمد لله على إفضاله وإحسانه ونسأله المزيد من نعمه وإكرامه اللهم كما زدتنا نعماً فألهمنا شكراً .

أما بعد فإن الجهالة الجاهل والضلالة العمياء والغنى الموفى بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير ولا يتحاشى عنها الكثير كأنكم لم تقرأوا كتاب الله ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعته والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدي الذي لا يزول ، أنكونون كمن طرفت عينيه الدنيا وسدت مسامعه الشهوات واختار الفانية على الباقية ولا تذكرون أنكم أحدثتم في الإسلام الحدث الذي لم تسبقوا إليه من ترككم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله . هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المبصر والعدد غير قليل ألم تكن منكم نهاية؟ تمنع الغفوة عن دلج الليل وغارة النهار؟ تحريتم القرابة وباعدتم الدين تعتذرون بغير العذر وتغضون على المختلس . كل امرئ منكم يذب عن سفيهه صنيع من لا يخاف عاقبة ولا يرجو معاداً . ما أنتم بالحلماء ولقد اتبعتم السفهاء فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حرم الإسلام ثم أطرقوا وراءكم كنوساً في مكانس الريب . حرام عليّ الطعام والشراب حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً .

إنني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله ، لين في غير ضعف وشدة في غير عنف وإنني أقسم بالله لأخذن الولي بالمولى والمقيم بالطاعن والمقبل

بالمدير والمطيع بالعاصي والصحيح منكم في نفسه بالسقيم حتى يلقي الرجل منكم أخاه فيقول انجُ سعد فقد هلك مُعيد. أو تستقيم قناتكم. إن كذبة المنبر بلقاء مشهورة فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت بكم معصيتي فإذا سمعتموها مني فاغتمزوها في^(١) واعلموا أن عندي أمثالها. من نقب منكم عليه فأنا ضامن لما يذهب منه فإياي ودلج الليل فإني لا أوتى بمدلج إلا سفكت دمه وقد أجلتكم في ذلك بمقدار ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليكم وإياي ودعوة الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعت لسانه. قد أحدثتم أحداثاً لم تكن وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة فمن غرق قوماً غرقناه ومن أحرق قوماً أحرقناه ومن نقب بيتاً نقبنا عن قلبه ومن نبش قبراً دفناه حياً فيه فكفوا عني أيديكم والستكم أكفف عنكم يدي ولساني ولا تظهر من أحد منكم ريبة بخلاف ما عليه عامتهم إلا ضربت عنقه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحسن فعملت ذلك دبر أذني وتحت قدمي فمن كان منكم محسناً فليزدد إحساناً ومن كان منكم مسيئاً فليتزعم من إساءته. إنني لو علمت أن أحداً قد قتل السل من بغضي لم أكشف له قناعاً ولم أهتك له سترأ حتى يبدي لي صفحته فإذا فعل ذلك لم أناظره فاستأنفوا أموركم وأعينوا على أنفسكم فرب مبتش بقدمونا سيرر ومسرور بقدمونا سيبتش. أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا فلنا عليكم السمع الطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم لنا واعلموا أنني مهما قصرت عنه فلن أقصر عن ثلاث: لست محتجياً عن طالب حاجة منكم ولو أثنائي طارقاً بليل، ولا حابساً عطاء ولا رزقاً عن إبانته، ولا مجمراً^(٢) لكم بعثاً فادعوا الله بالصالح لأنتمكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى يصلحوا تصلحوا ولا تشربوا قلوبكم بغضهم فيشتد لذلك غيظكم ويطول له حزنكم ولا تدركوا له حاجتكم. مع أنه لو استجيب لكم فيهم لكان شراً لكم. أسأل الله أن يعين كلاً على كل وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر

(١) قوله فاغتمزوها أي فاطعموا علي بها. يقال فعلت شيئاً فاغتمزته فلان أي طعمت علي فيه.

(٢) قوله ولا مجمراً لكم بعثاً أي ولا حابساً لكم جيشاً في أرض العدو. يقال جمر الجيش أي حبسهم في أرض العدو ولم يقاتلهم من الثغر وفي الحديث لا تجمروا الجيش فتضرمهم.

فانفذوه على إذلاله وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي .

قال فقام إليه عبد الملك بن الأهمم فقال اشهد أيها الأمير لقد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب فقال له : كذبت ذاك نبي الله داود صلوات الله عليه .

قال فقام الأحنف بن قيس فقال : إنما الشئاء بعد البلاء والحمد بعد العطاء وإنما لن نشني حتى نبتلي . فقال له زياد صدقت . فقام أبو بلال مرداس بن أمية وهو يهمس ويقول أنبأنا الله بغير ما قلت ، قال الله : وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأنت تزعم أنك تأخذ البريء بالسقيم والمطيع بالعاصي والمقبل بالمدبر .

فسمعها زياد فقال له : إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى نخوض إليكم الباطل خوفاً .

وزياد هذا كان من مشاهير خطباء العرب وكان كلما أطال الكلام زاد إجادة فيه . فقد روي عن خلاد بن يزيد الأرقط أنه قال : سمعت من يخبر أن الشعبي قال ما سمعت متكلماً على منبر قط تكلم فأحسن إلا أحببت أن يسكت خوفاً من أن يسيء إلا زياداً فإنه كان كلما أكثر كان أجود كلاماً .

وقال أبو الحسن المدائني : قال الحسن : أوعد عمر فعفا وأوعد زياد فابتلى . قال وقال الحسن أيضاً تشبه زياد بعمر فأفرط وتشبه الحجاج بزياد فأهلك الناس .

المبحث التاسع في تمثّل الخطباء بالشعر

إن جميع خطب العرب من أهل المدر والوبر على ضربين منها الطوال ومنها القصار. والخطب الطوال أكثر للتمثّل بالشعر فيها لأن الطول داع إلى ذلك. غير أن الجاحظ قد صرح في كتاب البيان بأن أكثر الخطباء لا يتمثلون في خطبهم الطوال بشيء من الشعر وأنهم لا يكرهونه في الرسائل إلا أن تكون إلى الخلفاء. قال وسمعت مؤمل بن خاقان يخطب وذكر في خطبته تميم بن مر فقال إن تميماً له الشرف القديم والسؤدد والعز الأقعس والعدد الهيفل وهي في الجاهلية القدام والذروة^(١) والسنام وقد قال الشاعر:

فقلت له وأنكر بعض شاني ألم تعرف رقاب بني تميم
قال وكان صالح المري القاص العابد البليغ كثيراً ما ينشد في قصصه وفي مواضع هذا البيت:

فبات يروّي أصول الفسيل فمأش الفسيل ومات الرجل
وأشد الحسن في مجلسه وفي قصصه وفي مواضعه:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء
قال وأنشد عبد الصمد بن الفضل بن عيسى بن إبان الرقاشي الخطيب القاص الشجاع إما في قصصه وإما في خطبة من خطبه:

(١) وردت في المطبوع الأزوة وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أرض تخبرها لطيب مقبلها كعب بن مامة وابن أم دؤاد
جرت الرياح على محل ديارهم فكأنهم كانوا على ميماد
فأرى النعيم وكل ما يلهى به يوماً يصير إلى بلى ونفاد
وقال أبو الحسن: خطب عبد الله بن الحسن على منبر البصرة في العيد فأنشد
في خطبته:

أبن الملوك التي عن حظها غفلت حتى سقاها بكأس الموت ساقبها
تلك المدائن بالآفاق خالية أمست خلاء وذاق الموت بانبيها
ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها خطبة عبد الله بن همام السلولي التي هنا
بها يزيد بن معاوية بالخلافة وعزاه عن أبيه قال:

يا أمير المؤمنين أجرك الله على الرزية وبارك لك في العطية وأعانك على الرعية
فلقد رزقت عظيمًا وأعطيت جسيمًا فاشكر الله على ما أعطيت واصبر على ما رزيت
فقد فقدت الخليفة وأعطيت الخلافة ففارقت جليلاً ووهبت جزيلاً، قضى معاوية
نحبه فغفر الله ذنبه ووليت الرئاسة فأعطيت السياسة فأوردك الله موارد السرور
ووفقك لصالح الأمور وأنشأ يقول:

اصبر يزيد فقد فارقت ذا كرم واشكر حباء الذي بالملك أصفاك
لا رزء أصبح في الأقوام قد علموا كما رزئت ولا عقبى كعقباك
أصبحت راعي أهل الدين كلهم فأنت ترعاهم والله يرعاك
وفي معاوية الباقي لنا خلف إذا نعبت ولا نسمع بمنعماك

ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها متمثلاً خطبة الحجاج التي خطبها لما قدم
الكوفة والياً. قال الجاحظ: حدثني محمد بن يحيى بن علي عن عبد الحميد بن
عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: خرج الحجاج يريد العراق
والياً عليها في اثني عشر ركباً على النجائب حتى دخل الكوفة فجأة حين انتشر
النهار وقد كان بشر بن مروان بعث المهلب إلى الحرورية فبدأ الحجاج بالمسجد
فدخله ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خز حمراء فقال: علي بالناس فحسبوه
وأصحابه خوارج فهموا به حتى إذا اجتمع الناس في المسجد قام فكشف عن وجهه
ثم قال:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني
أما والله إنني لأحتمل الشر بحلمه وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله وإنني لأرى
رؤوساً قد أينعت وحان قطافها وإنني لصاحبها وإنني لأنظر إلى الدماء ترقق بين
العمام والملاح قد شمرت عن ساقها فشمراً ثم قال :

هذا أوان الشد فاشتدي زيم قد لفها الليل بسواق حطم
ليس يراعي إبل ولا غنم ولا بجزار على ظهر وضم
وقال أيضاً :

قد لفها الليل بمصلبي أروع خراج من السدوي
مهاجر ليس بأعرابي

إنني والله يا أهل العراق والشقاق والنفاق ومساوي الأخلاق ما أغمز تغماز التبن
ولا يقمع لي بالشنان ولقد فررت عن ذكاء وفتشت عن تجربة وجربت من الغاية .
إن أمير المؤمنين كب كنانته ثم عجم عيدانها فوجدني أمرها عوداً وأصلبها عموداً
فوجهني إليكم فإنكم طالما أوضعتم في الفتن واضطجعتم في مراقد الضلال ومنستم
سنن النفي .

أما والله لألحونكم لحو العصا ولأعصبنكم عصب السلمة ولأضربنكم ضرب
غرائب الإبل . فإنكم كأهل قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان
فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون .

إنني والله لا أعد إلا وفيت ولا أهم إلا أمضيت ولا أخلق إلا فريت . فأياي
وهذه الجماعات وقلاً وقيلاً وما نقول وفيم أنتم وذاك . أما والله لتستقيمن على
طريق الحق أو لأدعن لكل رجل منكم شغلاً في جسده . من وجدت بعد ثلاثة من
بعث المهلب سفكت دمه وأنهب ماله . ثم دخل منزله .

وللحجاج خطبة أخرى أنشد فيها أيضاً قال الهيثم بن عدي قال - أنبأني ابن
عباس عن أبيه - قال خرج الحجاج يوماً من القصر بالكوفة فسمع تكبيراً في السوق
فراعه ذلك فصعد المنبر فحمد الله - وأثنى عليه وصلى نبيه ثم قال : يا أهل العراق

يا أهل الشقاق والنفاق ومسائى الأخلاق وبني اللكيعة وعبيد العصا وأولاد الإماء
والفقع بالقرقر إني سمعت تكبيراً لا يراد به الله وإنما يراد به الشيطان وأنا مثلي
ومثلكم ما قال عمرو بن براق الهمداني:

وكننت إذا قوم غزوني غزونهم فهل أنا في ذيا لهمدان ظالم
متى تجمع القلب الدكى وصارماً وأنفاً حمياً تجنبك المظالم
أما والله لا تفرع عصا عصا إلا جعلتها كأس الدابر.

المبحث العاشر

في منزلة الخطيب والشاعر عند العرب

لا نريد هنا أن نحكم حكماً باتاً فيما بين منزلتي الخطيب والشاعر من التفاضل حتى يتعين بذلك أيهما أعلى منزلة من الآخر لأن ذلك ليس من غرضنا ههنا ولأنه داع إلى التظويل الذي ليس لنا من الوقت ما يسعه . سوى أن الحكم العام في هذه المسألة هو أن المجتمع الإنساني محتاج إلى كليهما ولكن هذا الاحتياج قد يتفاوت في الدرجات بسبب ما يعرض له من الزيادة والنقصان . فربما يطرأ من الأحوال ويحدث من الأمور ما تكون الحاجة فيه إلى الشاعر أشد فيعلو على الخطيب منزلة وبالعكس . وأيضاً قد يطرأ على أهل الشعر أو أهل الخطابة من الأحوال ما يستوجب علو منزلة أحد الفريقين على الآخر .

أما العرب فقد كانوا أشد الأُمم اهتماماً بشعرائهم وخطبائهم حتى لقد كان لكل قبيلة شاعر وخطيب وكانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر أُنْتُها القبائل تهنتها به .

وقد كان الشعراء عندهم أعلى منزلة من الخطباء ولكنهم لما تبذلوا في الشعر انحطت منزلتهم وصارت منزلة الخطباء أعلى من منزلتهم .

قال الجاحظ : قال أبو عمرو بن العلاء : كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ويهاجم شاعر غيره فيراقب شاعرهم فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوق وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الأول : الشعر أدنى مروءة السري وأسرى

مروءة الدني». قال ولقد وضع قول الشاعر من قدر النابغة الذبياني ولو كان في
الدهر الأول ما زاده إلا رفعة اهـ.

وقد زعم جرجي زيدان في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية»: أن مجيء
الإسلام هو السبب في تقديم الخطيب على الشاعر.

وهذا خطأ فاحش منه والصواب ما قاله أبو عمرو بن العلاء الذي هو أعلم
الأولين والآخرين بأخبار العرب وأحوالهم وناهيك برجل فيه يقول الفرزدق الذي
هو كما قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس.

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها حتى أتيت أبا عمرو بن عمار
وفي أبي عمرو هذا يقول مكي بن سودة:

الجامع المعلم ننساه ويحفظه والصادق القول إن أنداده كلبوا

المبحث الحادي عشر في أن الخطيب قد يكون شاعراً أيضاً

ليس هناك فرق كبير بين صناعة الخطيب وصناعة الشاعر إذ كلتا الصناعتين أدبية فكلا الرجلين من خطيب وشاعر يقولان الشعر، غاية ما هنالك أن شعر أحدهما موزون وشعر الآخر غير موزون. ومع ذلك فإن مواقفهما مختلفة فللشاعر مواقف لا يقفها الخطيب وللخطيب مواقف لا يقفها الشاعر ومن أجل ذلك اختلفت منزلتهما في المجتمع الإنساني وجاز أن يقع التفاضل في منزلتهما.

وربما اجتمعت الصناعتان في شخص واحد فكان خطيباً وشاعراً.

قال الجاحظ: وفي الخطباء من يكون شاعراً ويكون إذا تحدث أو وصف أو احتج بليغاً مفوهاً بيناً وربما كان خطيباً فقط وشاعراً فقط وبين اللسان فقط أ هـ.

والذي يفهم من كلام الجاحظ هذا أن هناك رجلاً ثالثاً غير الخطيب والشاعر وهو البليغ المفوه البين اللسان. وعليه فقد يكون الإنسان ذا بلاغة وبيان ولا يكون خطيباً ومعنى ذلك أنه إذا تكلم تكلم ببلاغة وحسن بيان ولكن لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير. قال الجاحظ: كان ثابت ابن عبد الله بن الزبير من أبين الناس ولم يكن خطيباً.

قال: والخطباء كثير والشعراء أكثر منهم ومن يجمع الخطابة والشعر قليل، فممن جمعوا الخطابة والشعر عمرو بن الأهمم المنقري التميمي وكان يدعى المكحل لجماله وهو الذي قيل فيه: إنما شعره حلل منشرة بين أيدي الملوك تأخذ منه ما شاءت ولم يكن في بادية العرب في زمانه أخطب منه.

وعمر بن الأهتم هذا هو الذي قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) لما رأى حسن بيانه وبراعة منطقهِ (إن من البيان لسحراً) وذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) سأل عمرو بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر والزبرقان حاضر، فقال: إنه مانع لحوزته مطاع في أدنيه. فقال الزبرقان: أما أنه قد علم أكثر مما قال ولكنه حسدني شرفي. فقال عمرو: أما لئن قال ما قال فوالله ما علمته إلا ضيق الصدر زمر المروءة لثيم الخال حديث الغنى.

فلما رأى أنه خالف قوله الآخر، قوله الأول ورأى الإنكار في عيني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت وغضبت فقلت أقبح ما علمت وما كذبت في الأولى ولقد صدقت في الآخرة فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) عند ذلك: (إن من البيان لسحراً).

وممن جمعوا الخطابة والشعر قس بن ساعدة الأيادي وهو الذي روى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كلامه وذكر موقفه على جملة بعكاظ وموعظته وعجب من حسنه وأظهر من تصويبه.

قال الجاحظ: وهذا إستاد تعجز عنه الأماني وتنقطع دونه الآمال وإنما وفق الله ذلك لقس بن ساعدة لاحتجاجة للتوحيد ولإظهاره معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث ولذلك كان خطيب العرب قاطبة.

وممن جمعوا الخطابة والشعر من خطباء إياد زيد بن جندب الإيادي خطيب الأزارقة وقد ذكره الشاعر في مراثيه لأبي داود بن جرير الإيادي ضارباً المثل به وبغيره من خطباء إياد حيث قال:

نعم ابن جرير جاهل بمصابه	فعم نزاراً بالبكا والنحوّب
نعم لنا كالليث يحمي عرينه	وكالبدر يفتش ضوءه كل كوكب
واصبر من عود وأمدى إذا سرى	من النجم في داج من الليل غيب
وأضرب من حد السنان لسانه	وأضى من سيف الحمام المشطب
زعيم نزار كلها وخطيبها	إذا قال طاطا رأسه كل مشغب
سليل قروم سادة ثم قاله	يبزون يوم الجمع أهل المحصب

كفّس إيراد أو لقيط بن معبد وحُدرة والمنطيق زيد بن جندب
 وزيد بن جندب هذا هو الذي يقول في الاختلاف الذي وقع بين الأزارقة:
 قل للمحليين قد قرت عيونكم بفرقة القوم والبغضاء والهرب
 كنا أناساً على دين ففرقنا قرع الكلام وخلط الجد باللمب
 ما كان أغنى رجالاً ضل سعيهم عن الجدال وأغناهم عن الخطب
 إني لأهونكم في الأرض مضطرباً ما لي سوى فرسي والرمح من نشب
 ومن الخطباء الشعراء البعيث المجاشعي واسمه خدّاش بن بشر بن لييد وإنما
 قيل له البعيث لقوله:

تبعث مني ما تبعث بعدما أمرت جبالي كل مدتها^(١) شذرا^(٢)
 وقال عبد الله بن ربيعة: سأل رجل ربيعة عن أخطب بني تميم فقال: خدّاش بن
 لييد يعني البعيث الشاعر. وقال أبو اليقظان كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث
 إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها على الأرض ثم رفعها. ولم يكن البعيث في
 الشعر مبرزاً كالخطابة ولذلك قال يونس: لعمرى لئن كان مغلباً في الشعر لقد كان
 غلب في الخطب. وإذا قالوا غلب فهو الغالب وإذا قالوا مغلب فهو المغلوب كما
 قال امرؤ القيس:

وانك لم يفخر عليك كفاخر ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب
 وليس البعيث وحده ترك اسمه واشتهر باسم آخر مشتق من شعره بل أمثاله في
 ذلك كثير فمنهم عوف بن حصين بن حذيفة بن بدر غلب عليه عوف القوافي
 لقوله:

سأكذب من قد كان يزعم أنني إذا قلت شعراً لا أجيد القوافيا
 فسمي عوف القوافي. ومنهم يزيد بن ضرار التغلبي، غلب عليه المزرد
 ولقوله:

فقلت تزردها عبيد فأنني لدرد الموالي في السنين مزرد

(٢) شذرا.

(١) مرتها.

فسمي المزرد وقوله : تزردها أي ابتلعها . والدرد : جمع أرد و هو من ذهب
أستانه كلها .

ومنهم عمرو بن سعيد بن ملك غلب عليه المرقش لقوله :
الدار قفر والرسوم كما رقص في ظهر الأديم قلم
فسمي مرقشاً . ومنهم سالم بن نهار العبدي غلب عليه الممزق لقوله :
فإن كنت مأكولاً فكن خير أكل وإلا فأدركني ولما أمزق
فسمي الممزق . ومنهم جرير بن عبد المسيح الضبعي غلب عليه المتلمس
وذلك لقوله :

فهذا أوان المرض طن ذبابه زنا بیره والأزرق المتلمس
فسمي المتلمس . ومنهم عمرو بن رباح بن عمرو السلمي أبو خنساء بنت
عمرو غلب عليه الشريد لقوله :
تولى إخوتي وبقيت فرداً وحيداً في ديارهم شريداً
فسمي الشريد . ومنهم من المولدين مسلم بن الوليد غلب عليه صريع الغواني
وذلك لقوله :

وما العيش إلا أن أروح من الصبا وأغدو صريع الراح والأعين النجل
فسمي صريع الغواني . ومنهم أبو الطيب أحمد بن الحسين غلب عليه المتنبي
لقوله :

أنافى أمة تداركها الله (م) غريب كصالح في ثمود
فسمي المتنبي . وقيل سمي بذلك لأنه ادعى النبوة وهو قول ضعيف .
ومن الخطباء والشعراء الكميث بن زيد الأسدي وكنيته أبو المستهل وهو من
شعراء مضر وألسنتها وكان مشهوراً بالتشيع لبني هاشم وله قصائد فيهم تسمى
الهاشميات وهو القائل من قصيدة له في هذا الباب :

بني هاشم رهط النبي فإني بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب
ومن الخطباء والشعراء الطرماح بن حكيم الطائي وكنيته أبو نفر وهو من فحول
الشعراء الإسلاميين وفصائحهم نشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة مع من وردها من
جيوش أهل الشام واعتقد مذهب الشراة والأزارقة يدل على ذلك قوله :

لقد شقيت شقاء لا انقطاع له إن لم أفز فوزة تنجني من النار
والنار لم ينج من روعاتها أحد إلا المنيب بقلب المخلص الشاري
أو الذي سبقت من قبل مولده له السفارة من خلّاقها الباري

وكان معاصراً للكميت بن زيد الأسدي المتقدم ذكره وكانا صديقين. قال الجاحظ: ولم يرَ الناس أعجب حالاً من الكميت والطرماح، كان الكميت عدنانياً عصبياً وكان الطرماح قحطانياً عصبياً، وكان الكميت شيعياً من الغالية وكان الطرماح خارجياً من الصفرية، وكان الكميت يتعصب لأهل الكوفة وكان الطرماح [يتعصب]^(١) لأهل الشام وبينهما مع ذلك من الخاصة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قط ثم لم يجز بينهما صرم ولا جفوة ولا إعراض ولا شيء، مما تدعو هذه الخصال إليه. قال القاسم بن معن: قال محمد بن سهل، راوية الكميت: أنشدت الكميت قول الطرماح:

إذا قبضت نفس الطرماح اخلفت عرى المجد واسترخى عنان القصائد
فقال الكميت: إي والله وعنان الخطابة والرواية. وكان الأصمعي يستجيد قول الطرماح في صفة الثور:

يببدو وتضمّره التلال كأنه سيف يسيل على التلال ويغمد
وللطرماح قصائد كثيرة في هجو بني تميم وهو القائل فيهم:

تميم بطرق اللؤم أهدى من القطا ولو سلكت سبل المكارم ضلت
ومن الخطباء الشعراء: عمران بن حطان وكنيته أبو شهاب أحد بني عمرو بن شيبان أخوة سدوس وكان من خطباء الشراة ودعاتهم المتقدمين في مذاهبهم فهو رئيس القعدة وصاحب فتياهم ومقرعهم عند اختلافهم وكان الحجاج يلج في طلب عمران بن حطان وبلغه أن غزاة الحرورية دخلت على الحجاج فتحصن منها وأغلق عليه قصره فكتب إليه عمران:

أسد على وفي الحروب نعمة ربداء تجفل من صفير الصافر
هلا برزت إلى غزاة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر
صدعت غزاة قلبه بفوارس تركت مدابره كأمس الدابر

(١) زيادة انتظامها الباق. (عبد الحميد الرشودي).

ومن الخطباء الشعراء نصر بن سيار أحد بني ليث بن بكر صاحب خراسان وهو يعد في أصحاب الولايات وفي الحروب وفي التدبير والعقل وشدة الرأي . ومنهم دغفل بن حنظلة النسابة الخطيب العلامة . ومنهم القعقاع بن ثور ومنهم عجلان بن سحبان الباهلي وسحبان هذا هو سحبان وائل وهو خطيب العرب .

ومن الخطباء الشعراء العلماء وممن قد تنافر إليه الأشراف أعشى همدان وهو عبد الرحمن بن عبد الله بينه وبين همدان ثلاثة عشر أباً وكان الأعشى شاعراً فصيحاً وهو زوج أخت الشعبي الفقيه والشعبي زوج أخته وكان ممن خرج على الحجاج وحاربه مرات فظفر به وأُتي به إليه أسيراً وقال له الحجاج : الحمد لله الذي أمكنني منك ألت القائل كذا ألت القائل كذا وذكر له أبياتاً كان قد قالها في هجو الحجاج وتحريض الناس على قتاله ثم قال له ألت القائل :

وأصابني قوم وكنت أصبئهم فالبوم أصبر للزمان وأصرف
وإذا تصبك من الحوادث نكبة فاصبر فكل غياية تتكشف

أما والله لتكونن نكبة لا تنكشف غيايتها عنك أبداً . يا حرسى اضربا عنقه . وكان قد أسر مرة في بلاد الديلم ثم إن بنتاً للعلج الذي أسره أحبته وصارت إليه ليلاً ومكنته من نفسها فأصبح وقد واقعها ثمانين مرات فقالت له أنتم معشر المسلمين هكذا تعملون بنسائكم فقال : نعم فقالت بهذا العمل نصرتم .

ثم قالت أفرأيت إن خلصتك تصطفيني لنفسك فقال : نعم وعاهدها فلما كان الليل حلت قيوده وأخذت به طريقاً تعرفها وهربت معه فقال في ذلك شاعر من أسراء المسلمين :

فمن كان يفديه من الأسر ماله فهمدان تفديها الغداة أيورها
ومن الشعراء الخطباء عمران بن عصام المرني وهو الذي أشار على النعمان بخلع أخيه عبد العزيز والبيعة للوليد بن عبد الملك في خطبته المشهورة وقصيدته المذكورة وهو الذي لما بلغ عبد الملك بن مروان قتل الحجاج له قال : ويله لم قتله ؟ هلا رعى له قوله فيه :

وبعثت من ولد الأغر معنب صفراً يلوذ حمامه بالمعرفج
فإذا طبخت بناره أنضجتها وإذا طبخت بغيرها لم تنضج

وهو الهزبر إذا أراد فريسة لم ينجها منه صباح الهجج
ومن خطباء الأمصار وشعرانهم والمولدين منهم بشار الأعمى وهو بشار بن برد
وكنيته أبو معاذ كان من أحد موالي بني عقيل فإن كان مولى أم ظباء على ما يقول
بنو سدوس وما ذكره حماد عجرد فهو من موالي بني سدوس ويقال إنه من أهل
خراسان نازلاً في بني عقيل وله مديح كثير في فرسان أهل خراسان ورجالاتهم وهو
الذي يقول:

أنا من خراسان وبستي في الذرا ومن ولد المسعاة فرعي قد سبق
وإني لمن قوم خراسان دارهم كرام وفرعي فيهم ناضر بيق
وكان شاعراً راجزاً خطيباً صاحب منشور ومزدوج وله رسائل معروفة. وأنشد
عقبة بن ربيعة بن عقبة بن مسلم رجزاً يمتدحه فيه وبشار حاضر فأظهر بشار
استحسان الأرجوزة فقال عقبة بن ربيعة هذا طراز يا أبا معاذ لا تحسنه. فقال بشار
ألمثلي يقال هذا الكلام أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدك ثم غدا على عقبة بن
مسلم بأرجوزته التي أولها:

يا طلل الحي بذات الصمد بالله خبر كيف كنت بعدي
وهي التي فيها يقول:

اسلم وحييت أبا الممد لله أيامك في ممد
وفيها يقول:

الحري لحي والمصا للعبد وليس للملحف مثل الرد
وكان بشار يصوب رأي إبليس في تقديم النار على الطين وفي ذلك قد قال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار
ولصفوان الأنصاري قصيدة طويلة يفند فيها رأي بشار ويرد عليه مذهبه في
تقديم النار على الطين قد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين» وقد ذكر الشاعر
أخوي بشار لأمه فقال:

لقد ولدت أم الأكيمة أعرجا وآخر مقطوع القفا ناقص القصد

وكانوا ثلاثة إخوة مختلفي الآباء والأم واحدة. وقال صفوان الأنصاري في
بشار وأخويه أيضاً يخاطب أهمهم:

ولدت خلدأ وذبحاً في تشتمه وبعمده خرز يشتد في المعصد
ثلاثة من ثلاث فرقوا فرقاً فاعرف بذلك عرق الخال من ولد
والخلد ضرب من الجرذان يولد أعمى. والذبيخ ذكر الضباع وهو يعرج.
والخرز ذكر الأرانب وهو قصير اليدين لا يلحقه الكلب في الصيد.

وقال بعد ذلك سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد الأنصاري الشاعر في
اعتذار بشار لإبليس وهو يخبر عن كرم خصال الأرض:

لا بد للأرض إن طابت وإن خبيثت من أن تحيل إليها كل مفروس
وترية الأرض إن جيدت وإن قحطت فحملها أبداً في أثر منفسوس
وبطنها بفيلز الأرض ذو خبر بكل جوهرة في الأرض مرموس
وكل آنية عمت مرانقها وكل منتقد فيها وملبوس
وكل ما حونها كالملح مرفقه وكلها مضحك من قول إبليس
قوله بفيلز الأرض، الفيلز: جوهر الأرض من الذهب والفضة والآلئ وغير
ذلك.

قال الجاحظ: والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي والسيد
الحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة. قال: وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى
ابن نوفل وسلمة الخاسر وخلف بن خليفة وإبان بن عبد الحميد اللاحقي أولى
الطبع من هؤلاء وبشار أطعمهم كلهم.

وقد ذكروا في نسب بشار أنه بشار بن برد بن يرجوخ بن أزد كرد بن شروستان
ابن بهمن بن دارا بن فيروز بن كردية بن ماهفيدان بن دادان بن بهمن بن أزدكرد بن
حسيس مهران بن خسروان بن اخشين بن شهرزاد بن بنوذ بن ماخرشيدا انهاذ بن
شهريار بن بندار بن سيجان بن مكرر بن اديرنس بن يستاب.

وبشار هذا يعد من مخضرمي شعراء الدولتين الأموية والعباسية، وهو بصري
المولد والمنشأ والوفاة ومات بضرب المهدي له سياتاً أتت على تلفه لإنكاره عليه
أشياء بلغته عنه وذلك سنة ثمان وستين ومائة وقد بلغ من العمر نيفاً وسبعين سنة.

وممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن كلثوم بن عمرو العقابي وكنيته أبو عمرو . وعلى الفاظه وحذره ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمرى ومسلم ابن الوليد الأنصاري وأشباههما وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة . والعتابي من ولد عمرو بن كلثوم ولذلك قال :

إنني امرؤ هدم الأتعار مائرتني واجتاح ما بنت الأيام من خطري
أيام عمرو بن كلثوم يسوده حيا رببعة والأفناء من مضر
أرومة عطلتني من مكارمها كالفوس عطلها الرامي من الوتر
نهى ظراف الغواني عن مواصلتي ما يفجا العين من شبيبي ومن قصري
وهذا البيت الأخير يدل على أنه كان قصيراً .

ومن الخطباء الشعراء الذين جمعوا الشعر والخطب والرسائل الطوال والقصار والكتب الكبار المجلدة والسير الحسان المولدة والأخبار المدونة سهيل بن هارون ابن راهبيون الكاتب صاحب كتاب ثعلبة وعفرة في معارضة كتاب كليله ودمتة وكتاب الإخوان وكتاب المسائل وكتاب المخزومي والهدلية وغير ذلك من الكتب .

ومن الخطباء الشعراء : خالد بن يزيد بن معاوية وكان خطيباً شاعراً وفصيحاً جامعاً وجيد الرأي كثير الذرب كان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء .

ومن الخطباء والشعراء : عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فقد كان مع كونه خطيباً ، راوية ناسباً شاعراً ، ولما رجع عن قول المرجئة إلى قول الشيعة قال :

وأول ما انفارق فيمر شك انفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا : مؤمن من آل جور وليس المؤمنون بجائرينا
وقالوا : مؤمن دمه حلال وقد حرمت دماء المؤمنيننا

وكان حين هرب إلى محمد بن مروان في قل ابن الأشعث ألزمه ابنه يؤدبه ويقول له يوماً : كيف نرى ابن أخيك ؟ قال ألزمتني رجلاً إن غبت عنه عتب وإن أتته حجب وإن عاتبته غضب .

ثم لزم عمر بن عبد العزيز وكان ذا منزلة منه قالوا: وله يقول جرير لما غبر على باب عمر بن عبد العزيز ولم يصل إليه:

يا أيها الرجل المرخي صامته هذا زمانك إنني قد مضى زمانني
أبلغ خليفتنا إن كنت لآتيه أني لدى الباب كالمشودود في قرن
وقد رآك وفود الخافقين معاً ومذ وليت أمور الناس لم ترني

وممن جمعوا الخطابة والشعر إبراهيم بن السندي. قال الجاحظ: وأما إبراهيم فإنه كان رجلاً لا نظير له وكان خطيباً وكان ناسباً وكان فقيهاً وكان نحويّاً عروضيّاً وحافظاً للحديث راوية للشعر شاعراً وكان فخم الألفاظ شريف المعاني وكان كاتب القلم كاتب العمل وكان يتكلم بكلام رؤية ويعمل في الخراج بعمل زاذان فروخ الأعور وكان منجماً طبيياً وكان من رؤساء المتكلمين وعالماً بالدولة ورجال الدعوة وكان أحفظ الناس لما سمع وأقلهم نوماً وأصبرهم على السهر.

ومن الخطباء الشعراء: عبد الله بن شبرمة بن طفيل بن هيرة بن المنذر وكان فقيهاً عالماً قاضياً وكان راوية شاعراً وكان خطيباً ناسباً وكان حاضر الجواب مفوهاً وكان لاجتماع هذه الخصال فيه، يتشبه بعامر الشعبي وكان يكنى أبا شبرمة وفيه قال يحيى بن نوفل:

لما سألت الناس أين المكرمه والمز والجرثومة المقدمه
وأين فاروق الأمور المحكمه تنابع الناس على ابن شبرمه
وابن شبرمة هو الذي يقول في أبي ليلي:

وكيف ترجى لحكم القضاء ولم نصب الحكم في نفسكا
فتزعهم أنك لابن الجلاح وهبهات دعواك من أصلكا

ومن الخطباء الشعراء أبو الأسود الدؤلي واسمه ظالم بن عمرو بن جندل بن سفيان كان خطيباً عالماً وهو معدود في التابعين والفقهاء والشعراء والمحدثين والأشراف والفرسان والأمراء والدهاة والنحويين وهو واضع علم النحو وكان من أكثر الناس تعلقاً بعلي كرم الله وجهه، وعنه أخذ علم النحو كما هو مشهور أما من حيث الشعر فقد كان من نصراء الشيعة لكنه لم يكن يجسر على هجو معاوية كما

فعل أكثر أمثاله وكان معاوية لا يعتمد أذاه ولكنه كان يضايقه . فلم يرو له طعن في بني أمية وأكثر شعره في الحكم والأدب وله من قصيدة :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم
كضمائر الحسنة قلن لوجهها حسداً وبغياً إنه لدميم
ولا ريب أن الذين جمعوا الخطابة والشعر أكثر ممن ذكرنا وليس من غرضنا
استقصاؤهم وإنما ذكرنا من ذكرنا منهم على سبيل المثال وحسبنا هذا المقدار .

المبحث الثاني عشر فيما يعرض للخطيب من الرتج والحصر

وقد تعرض للخطيب أثناء الخطبة حالة يستعصي معها عليه الكلام فيقف ساكناً لا يدري ماذا يقول ويسمى ذلك بالحصر وبالرتج يقال حصر الخطيب في خطبته حصراً إذا عيى ولم يقدر على النطق ويقال رتج رتجاً إذا استغلق عليه الكلام ويقال أيضاً ارتج عليه وارتجج واسترتج بصيغة المجهول أي استغلق عليه الكلام كأنه أطبق عليه . وأكثر ما يكون ذلك في أول الخطبة وهو دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع ذلاقة اللسان جرأة الجنان . غير أن عرض مثل ذلك للخطيب لا يزري به ولا يحط من قدره وقد عرض الحصر لكثير من الخطباء المصاقع ولم يتعيبهم أحد به لأنه عرض زائل والمعيب إنما هو العي والحصر الدائم .

فمن أصابه الحصر في الخطابة: عثمان (رضي الله عنه) وذلك أنه صعد المنبر فارتج عليه فقال إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً وأنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام خطيب وستأتاكم الخطب على وجهها وتعلمون إن شاء الله تعالى . وبنحو هذا الكلام اعتذر أيضاً ثابت بن قطة^(١) الشاعر المشهور . وذلك أن يزيد بن المهلب ولاه عملاً في خراسان فلما صعد المنبر رام الكلام فتعذر عليه وحصر فقال سيجعل الله بعد عسر يسراً أو بعد عي بياناً وأنتم إلى أمير فعال أحوج منكم إلى أمير قوال :

(١) قطة ليست اسم أبيه بل لقبه ، فقد أصيبت عينه فجعل عليها قطة فعرف بها . (عبد الحميد الرشودي).

وإن لم أكن فيكم خطيباً فإنني بسيفي إذا جد الوضي لخطيب
وممن خطب فارتج عليه في أثناء الخطبة عبد الله بن الحسن وذلك أن يوسف
ابن عمر لما بعث برأس زيد بن علي بن الحسين مع شبة بن عقال وكلف آل أبي
طالب أن يبرأوا من زيد ويقوم الخطباء بذلك قام عبد الله بن الحسن فأوجز في
كلامه ثم حبس فقام بعده عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر فأطنب في كلامه
وكان شاعراً بيناً وخطيباً لسنأ فانصرفت الناس وهم يقولون: ابن الطيار أخطب
الناس فقبل لعبد الله بن الحسن في ذلك فقال: لو شئت أن أقول لقلت ولكن لم
يكن مقام سرور فأعجب الناس ذلك منه .

وقال أبو الحسن: صعد عدي بن أرطاة المنبر فلما رأى جماعة الناس حصر
فقال: الحمد لله الذي يطعم هؤلاء وسقيهم .

وصعد روح بن حاتم المنبر فلما رأى الناس قد شنفوا أبصارهم وفتحوا
أسماعهم نحوه قال: نكمسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب
وإذا يسر الله فتح قفل تيسر .

وقال أبو الحسن أيضاً: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة
نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية: عجل الله
موتك ألهذا دعوناك؟ وخطب عبد الله بن عامر على منبر البصرة فحصر وشق ذلك
عليه فقال له زياد يسليه: أيها الأمير إنك إن أقمت عامة من ترى أصابه أكثر مما
أصابك . وقيل لرجل من الوجوه قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد حصر وقال:
الحمد لله الذي يرزق هؤلاء وبقي ساكتاً فأنزلوه وصعد آخر فلما استوى قائماً قابل
بوجهه وجوه الناس وقعت عينه على صلعة رجل فقال: اللهم العن هذه الصلعة
وقيل لوازع البشكري قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد ورأى جميع الناس حصر
فقال: لو أن امرأتي لعنها الله حملتني على إتيان الجمعة اليوم ما جمعت وأنا
أشهدكم إنها مني طالق ثلاثاً . وفي ذلك قال الشاعر:

وما ضرني أن لا أقوم بخطبة وما رغبتني في ذا الذي قال وازع
قلنا: إن ما يعرض للخطيب من الرجع والحصر غير معيب لأنه عارض يزول
وربما أصيب به الخطيب المصقع ولأنه غير ناشئ عن عجز عن الكلام ولا عن

ضعف في القدرة على البيان وإنما المعيب هو العي والخطل بأن يخطئ نهج الصواب في كلامه ولا يكشف القناع عن وجه مرامه ويأتي بالكلام التافه والعبارة الزائدة من غير فائدة .

قال الهيثم : خطب قبيصة وهو خليفة أبيه على خراسان وقد أتاه كتابه . فقال : هذا كتاب الأمير وهو والله أهل لأن أطيعه وهو أبي وأكبر مني . فإذا نظرت إلى هذا الكلام وما فيه من الرقاعة هانت عندك مصيبة الخطيب بما يعرض له من الحصر في خطبته .

فالحصر غير معيب وإنما المعيب أن يتكلم كلاماً يكون السكوت أعلى قدراً منه ككلام قبيصة هذا . ومن هذا القبيل ما ذكره عن عتاب بن رقاء قالوا : إنه خطب يوماً فقال في خطبته :

هذا كما قال الله تبارك وتعالى إنما يتفاضل الناس بأعمالهم وكل ما هو آت قريب . فقالوا له : إن هذا ليس من كتاب الله قال : ما ظننت إلا أنه من كتاب الله .

وخطب عدي بن زياد الأيادي فقال : أقول كما قال العبد الصالح ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد . فقالوا له ليس هذا من قول العبد الصالح ، إنما هو من قول فرعون قال من قاله فقد أحسن . وخطب والي اليمامة فقال : إن الله لا يقار عباده على المعاصي وقد أهلك الله أمة عظيمة في ناقة ما كانت تساوي ما نتي درهم فسمي مقوم ناقة الله .

وخطب وكيع بن أبي سود بخراسان فقال : إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر . فقبل له : إنها في ستة أيام قال وأبيك لقد قلتها وإنني لأستقلها . وصعد المنبر يوماً فقال إن ربعة لم تزل غضاباً على الله منذ بعث نبيه من مضر ألا وأن ربعة قوم كشف^(١) فإذا رأيتهم فاطعنوا الخيل في مناخزها فإن فرساً لم يطعن في منخزه إلا كان أشد على فارسه من عدوه .

فالحصر خير من هذا وما أشبهه .

(١) قوم كشف : الكشف بضمين اللين لا يصدقون القتال ولا يعرف له واحد .

المبحث الثالث عشر

في اللحن ومن وقع لهم من البلغاء الأبيناء

اللحن هو الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب ونصب المرفوع وفتح المكسور وكسر المفتوح . وقد يطلق اللحن ويراد به مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه كتقصير ما حقه المد ومد ما حقه التقصير ولا سيما في القرآن وقد قال الميساني في هجاء أهل المدينة :

ولحنكم بنقصير ومدٌ والأم من يدب على المفار
قال الجاحظ : وقال يوسف بن خالد التيمي لعمر بن عبيد : ما تقول في دجاجة ذبحت من قفائها؟ فقال له عمر أحسن فقال من قفاؤها قال أحسن قال من قفاها قال له من عناك هذا قل من قفاها واسترح .

قال وسمعت من يوسف بن خالد يقول : لا حتى يشجه بكسر الشين يريد حتى يشجه بضم الشين . وكان يوسف يقول : هذا أحمر من هذا يريد هذا أشد حمرة من هذا .

قال وكان هشيم يقول حدثنا يونس عن الحسن يقولها (أي كلمة يونس) بفتح الياء وكسر النون كان عبد الأعلى السامي يقول : فأخذه قصر عنه فذبحه فأكله بكسر هذا أجمع .

فهذا كله يعد لحناً وإن لم يكن من الخطأ في الإعراب .

واللحن بكلا المعنيين معيب في الخطابة ومخل بأدائها وكذلك قال عبد الملك ابن مروان : اللحن هجنة على الشريف والمعجب آفة الرأي . وكان يقال : اللحن في

المنطق أقبح من آثار الجدي في الوجه . وقال أبو الطيب اللغوي : إن أول ما اشتمل من كلام العرب وأحوج إلى التعلم ، الإعراب لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) . قال : فقد روي أن رجلاً لحن بحضرته فقال : أرشدوا خالكم فقد ضل . وقال أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن أقرأ فألحن .

وقد كان اللحن معروفاً بل قد روي أن لفظ النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال : أنا من قريش ونشئت في بني سعد فأنت لي اللحن .

وكتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر فلحن . فكتب إليه عمر أن اضرب كاتبك سوطاً واحداً هـ .

وقد علمت أن الإعراب حلية الخطابة وزيتها كما جاء في قول ابن جرير الذي ذكرناه لك سابقاً في مبحث (قوام الخطابة وآدابها) .

فإذا وقع اللحن فيها سقطت حليتها وذهبت زيتها بل قد يكون إذا وقع فيه اللحن ناقصاً غير مفهوم المعنى كما ذكروا أن أعرابياً سمع رجلاً يقول : أشهد أن محمداً رسول الله فقال ليفعل ماذا؟ وذلك أنه لما جاء بخبر أن منصوباً فهم الأعرابي أن رسول الله صفة أو بدل فبقيت أن بلا خبر وبقي الكلام ناقصاً فقال : (ليفعل ماذا) يسأله عن الخبر .

وقد قلنا فيما سبق أيضاً إن مصيبة الخطيب الراذل أي الذي يأتي بالفاظه مرذولة غير متخيرة أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مهما كان معيياً فهو مغتفر وقد وقع لكثير من الخطباء والعلماء الأبياء .

قال الجاحظ : ومن اللحنين البلغاء خالد بن عبد الله القسري وخالد بن صفوان الأهمي وعيسى بن المدور . وفي خالد بن عبد الله هذا يقول يحيى بن نوفل :

واللحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب
وزعم المدائني أن خالد بن عبد الله قال إن كتم رجبون فإنا رمضانيون .

قال الجاحظ : ولولا أن تلك المعائب قد صحت على الوليد ما جوزت هذا على خالد . والوليد هذا هو الوليد بن عبد الملك وكان لحناً قال بكر بن عبد

العزیز الدمشقی: سمعت الولید بن عبد الملك على المنبر حين ولي الخلافة وهو يقول: إذا حدثتكم فكذبتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا وعدتكم فأخلفتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا أغرتكم فجمرتكم فلا طاعة لي عليكم.

قال فيقول مثل هذا الكلام ثم يقول لأبيه يا أمير المؤمنين اقتل أبي فديك . وقال مرة أخرى: يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان .

قال: وقال عبد الملك: أضر بالوليد حينا له فلم نوجهه إلى البادية . قال ولحن الوليد على المنبر فقال: الكروس لا والله إن رأيته على هذه الأعواد قط فأمكنني أن أملا عيني من كثرتة في عيني وجلالته فإذا لحن هذا اللحن الفاحش صار عندي كبعض أعوانه .

ومن اللحنين البلغاء أبو معمر . قال الجاحظ: حدثنا عثام أبو يحيى عن الأعمش عن عمارة بن عمري قال: كان أبو معمر يحدثنا فيلحن . ومنهم عبيد الله ابن زياد قال أبو الحسن: أوفد زياد ابنه عبيد الله إلى معاوية فكتب إليه معاوية أن ابنك كما وصفت ولكن قوم من لسانه وكانت في عبيد الله لكنة لأنه كان نشأ بالأساورة مع أمه مرجانة وكان زياد تزوجها من شبرويه الأسواري . وقال عبيد الله مرة: افتحوا سيوفكم يريد سلوا سيوفكم فقال يزيد بن مفرغ:

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضمت وكل أمرك للضباع ولما كلمه سويد بن منجوف في الهشاهات بن ثور قال له: يا ابن البظراء . فقال له سويد كذبت على نساء بني سدوس . قال اجلس على است الأرض . قال سويد ما كنت أحسب أن للأرض استاً .

فقول عبيد الله افتحوا سيوفكم، واجلس على است الأرض لحن لكن لا من جهة الإعراب بل من جهة كونه مخالفاً لنهج الصواب في الكلام .

وممن وقع لهم اللحن بشر بن مروان حيث قال مرة وعنده عمر بن عبد العزيز لغلام له: ادع لي صالحاً . فقال الغلام: يا صالحاً فقال له بشر أتي منها ألف قال له عمر وأنت فزد في ألفك ألفاً .

وقيل لأبي حنيفة ما تقول في رجل أخذ صخرة فضرب بها رأس رجل فقتله ، اتقيده به؟ قال: لا ولو ضرب رأسه بأبا قبيس .

وروى أبو الحسن أن الحجاج كان يقرأ: إنا من المجرمين المنتقمون وقد زعم رؤية بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج وغلط الحسن في حرفين من القرآن مثل قوله: ص والقرآن، والحرف الآخر وما تنزلت به الشياطين. وقال أبو الحسن كان سابق الأعمى يقول: الخالق البارئ المصور. فكان ابن حبان إذا لقيه قال: يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك بالله فيه؟

قالوا وأول لحن سمع بالمدينة هذه عصاتي وأول لحن سمع بالعراق حي على الفلاح. ودخل أبو الفضل بن عياش على كافور الأخشيدي وعنده البحري الشاعر المشهور فقال له: أدام الله أيام سيدنا (بالخفض) ولحن فقال البحري مرتجلاً^(*):

لا ضرر أن لحن الداعي لسيدنا	وغص من هيبة بالريق والبحر
فمثل سيدنا حالت مهابتة	بين البليغ وبين القول بالحصر
فلأن يكن خفض الأيام من دهش	من شدة الخوف لا من قلة البصر
فقد تفاءلت في هذا السيدنا	والفصال مأثرة عن سيد البشر
بأن إيامه خفض بلا نصب	وأن دولته صفو بلا كدر

ورب قائل يقول: ليس من الحق أن يكون اللحن معيياً على الخطيب لأن مدار الأمر على الإفهام فهو الغاية المقصودة من الكلام فالخطيب إذا أفهم السامعين حاجته ولو بالكلام الملحون فأجدر به أن يعد في عداد مصاقع الخطباء ولاضير عليه من اللحن وأي ضرر في مخالفة الإعراب أو نهج الصواب بعد أن يكون الإفهام حاصلًا وقد قال العتابي، حين سُئل عن البلاغة: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ.

(*) هذا وهم من المؤلف لأن البحري توفي سنة ٢٤٨ على حين أن كافور ولد سنة ٢٩٢ فكيف عمرك الله يلتقيان ونصاب الأمر وحاقه كما ذكره ابن تفردي يرد في كتابه النجوم الزاهرة ٣/٤ قام رجل في مجلس كافور وقال في دعائه: أدام الله أيام مولانا (بكر الميم من إيام) فأنكر كافور والحاضرون ذلك فقام رجل من أوساط الناس فقال تلك الآيات المتقدمة والتي استهلها بقوله:

لا ضرر أن لحن الداعي لسيدنا أو غص من دهش بالريق أو بهر

والجواب أن مدار الأمر ليس على الإفهام مطلقاً بل على الإفهام على مجرى كلام الفصحاء ولو كان مدار الأمر على الإفهام وحده لانتصف بالبلاغة كل أحد حتى العجماوات فإننا نفهم بحممة الفرس كثيراً من حاجاته كما نفهم من هؤلاء الخرس الذين يكلموننا بالإشارة كل ما أرادوا من المعاني وليس هم من البلاغة في شيء. وإليك ما قاله الجاحظ في دحض هذه الحجة وتفنيد هذا الرأي حيث قال: والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون المعدول عن جهته والمصروف من حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحاً. وقد فهمنا قول الشيخ الفارسي حين قال لأهل مجلسه: ما من شر من دين وأنه قال حين قيل له ولم ذاك يا أبا فلان؟ قال: من جرى يتعلقون وما نشك أنه قد ذهب مذهباً وأنه كما قال معنى قول أبي الجهمير الخراساني النخاس حين قال له الحجاج أتبيع الدواب المعيبة من جند السلطان قال شريكاتنا في هواها وشريكاتنا في مداينها وكما تجيء تكون قال الحجاج: ما تقول ويلك فقال بعض من قد كان اعتاد سماع الخطأ وكلام العلوج بالعربية حتى صار يفهم مثل ذلك يقول شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن نبيعها على وجوهها. وقلت لخدام لي في أي صناعة اسلموا هذا الغلام قال أصحاب سند نعال يريد في أصحاب النعال السندية. وكذلك قول الكاتب المغلاق للكاتب الذي دونه أكتب لي قل حطني وريحني منه. فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة والكلفة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء وكله بياناً وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول مخالطة السامع للمعجم وسماعه للفاصد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نعرف عنه إلا للنقص الذي فينا وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بأكمالهم كما لا يعرفون رطانة الروم والصقالب. وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأننا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم فنحن قد نفهم بحممة الفرس كثيراً من حاجاته ونفهم لضغاء السنور كثيراً من إراداته وكذلك الكلب والحمار والصبي

الرضيع وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء .
وأصحاب هذه اللغة لا يفهمون قول القائل هنا :

«مكره أخاك لا بطل» و«إذا عز أخاك فهن» ومن لم يفهم هذا لم يفهم قولهم
ذهبت إلى أبو زيد ورأيت أبي عمرو . ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا
وأشباهه بهرجوه ولم يسمعوا منه لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطردت
وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وقد روى أصحابنا أن رجلاً
من البلدين قال لأعرابي : كيف أهلك؟ قالها بكسر اللام فقال صلباً لأنه أجابه على
فهمه ولم يعلم أنه أراد المسألة عن أهله وعياله . وحكى الكسائي أنه قال لغلام
بالبادية من خلقك وجزم القاف فلم يدِرْ ما قال ولم يجبه فرد عليه السؤال فقال
الغلام : لعلك تريد من خَلَقَك؟ وكان بعض الأعراب إذا سمع رجلاً يقول : نعم في
الجواب قال نعم وشاء لأن لغته نعم . وقيل لعمرو بن لجأ قل إننا من المجرمون
منتقمين فقال إننا من المجرمين منتقمون . انتهى .

وقال الجاحظ في موضع آخر من كتابه ثم اعلم أن أقبح اللحن لحن أصحاب
التعكير والتعقيب والتشديق والتمطيط والجهورة والتفخيم وأقبح من ذلك لحن
الأعاريب النازلين على طرق السابلة ويقرب مجامع الأسواق قال : واللحن من
الجواري الظراف ومن الكواعب النواهد ومن الشوارب الملاح ومن ذوات الخدور
الغرائر أيسر وربما استملح الرجل ذلك منهم ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف .

المبحث الرابع عشر في تخير اللفظ

قال أبو داود بن جرير: «رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخير اللفظ».

يفهم من هذا أن بهاء الخطبة مقرون بتخير ألفاظها وانتقاء كلماتها، فإن الخطيب إذا تخير الألفاظ في خطبته وانتقاهما في كلامه جاءت خطبته من البهاء والرواء بما يستنفر السامعين ويمتلك أسماعهم ويخلب قلوبهم بخلاف ما إذا رمى الكلام على عواهنه وجاء بالألفاظ مردولة وكلمات مبذولة فإن خطبته تكون حينئذٍ خلواً من البهاء فتستسمجها النفوس ولا تنقاد لها الأسماع وإن كانت معانيها شريفة وذلك لأن المعنى الشريف إذا اقترن باللفظ السخيف سقط شرفه وعاد مستهجنًا. فسخافة اللفظ تمحو شرف المعنى ولا عكس أي أن سخافة المعنى لا تمحو شرف اللفظ على سخافة وشفع له فيها ولذلك قلنا فيما سبق: إن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاعن. غير أن مسألة تخير الألفاظ تختلف باختلاف المقامات التي يقوم فيها الخطيب فما عليه إذن إلا أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً فإن كان الخطيب متكلماً مثلاً تجنب ألفاظ المتكلمين في مصطلحاتهم الكلامية كما إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين وأن لا يخاطب الخاصة بالألفاظ العامة، ولا العامة بالألفاظ الخاصة. وإليك ما قاله الجاحظ في هذا الباب فتدبره. قال:

وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً ساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غربياً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً فإن الرحشي من الكلام يفهمه الرحشي من الناس كما يفهم السوقي رطانة السوقي . قال : وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات . فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن والقيح والسمج والخفيف والثقيل وكله عربي ويكل قد تكلموا ويكل قد تمادحوا وتعابوا فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل ولا بينهم في ذلك تفاوت فلم ذكروا العيب والبكي والحصر والمفحم والخطيب والمسهب والمتشدد والمتفهب والمهماز والثرثار والمكثار والهماز . ولم ذكروا الهجر والهذر والهديان والتخليط وقالوا : رجل تلقاة وتلهاعة وفلان يتلهيع في خطبته . وقالوا : فلان يخطئ في جوابه ويحيل في كلامه ويناقض في خبره ولو أن هذه الأمور لم تكن في بعضهم دون بعض لما سمي البعض دون البعض الآخر بهذه الأسماء .

وأنا أقول إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع ولا أنق ولا ألد في الأسماع ولا أشد اتصالاً في العقول السليمة ولا أفنق للسان ولا أجود تقريباً للبيان من طول استماع حديث الأعراب الفصحاء العقلاء والعلماء البلغاء وقد أصاب القوم في عامة ما وصفوا إلا أنني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني وقد يحتاج إلى السخيف في بعض المواضع وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم كما أن النادرة الباردة جداً قد تكون أطيب من النادرة الحارة جداً وإنما الكرب الذي يختم على القلوب ويأخذ بالأنفاس، النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط وإنما الشأن في الحار جداً والبارد جداً.

وكان محمد بن عباد بن كاسب يقول : والله لفلان أثقل من مغنٍ وسط وأبغض من طريف وسط ومتى سمعت حفظك الله بنادرة من كلام الأعراب فإياك وأن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخرج كلام المولدين والبلديين خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير . وكذلك إذا سمعت بنادرة من نواذر العوام وملحة من ملح الحشوة والطغام فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب أو أن تتخير لها لفظاً حسناً أو تجعل لها من فيك

مخرجاً سرّياً فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له
ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها. انتهى ما أردنا نقله من كلام الجاحظ
وقد تبين لك منه أن لكل مقام مقالاً وإنا إذا قلنا بوجوب تخير اللفظ فلسنا نريد أن
الخطيب يجب عليه أن يأتي بالكلام الجزل مطلقاً بل يجب عليه أن يراعي المقام
فيتخير له من الألفاظ ما يلائمه وينطبق عليه ورب مقام يكون فيه السخيف جزلاً
والجزل سخيفاً كما هو ظاهر من كلام الجاحظ إذ لا شك أن الغاية التي يرمي إليها
الخطيب إنما هي إصابته الهدف وتخلّصه إلى حبات القلوب. والعرب إذا مدحوا
خطيباً قالوا أصاب الهدف أي أصاب الحق في الجملة.

ويقولون قرطس فلان وأصاب القرطاس إذا كان أجود إصابة من الأول فلان
قالوا: رمى فأصاب الغرة وأصاب عين القرطاس فهو الذي ليس فوقه أحد، ومن
ذلك قولهم: فلان يفلّ المحز ويطبق المفصل ويضع الهناء مواضع النقب.

المبحث الخامس عشر في صعوبة موقف الخطيب

كل خطيب ذو بيان . وليس كل ذي بيان خطيباً فقد يكون المرء إذا تكلم أعجب الناس بفصاحته وجودة بيانه وبراعة منطقته وهو مع ذلك لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب . وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير . قال الجاحظ : « كان ثابت بن عبد الله من أبين الناس ولم يكن خطيباً » .

والذين هم مثل ثابت بن عبد الله كثيرون في كل عصر ومصر وهذا دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع فصاحة اللسان جرأة الجنان ، ومع براعة المنطق رباطة الجأش . ولهذا السبب كان الخطباء أقل من الشعراء في كل زمان ومكان مع أن كلتا صناعتيهما تشربان من ماء واحد وليس بينهما فرق كبير وناهيك بما يعرض للخطباء المصاقع أحياناً من الرتج والحصر أثناء الخطبة دليلاً على صعوبة موقف الخطيب . ولعمري ما أصدق المذرة التي اعتذر بها روح بن حاتم حين صعد المنبر فلما رأى الناس قد رفعوا رؤوسهم وشنفوا إليه حصر فقال : نكسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب . وإذا يسر الله فتح قفل تيسر .

وقد ذكرنا فيما سبق أن من معائب الخطيب أن يعترضه البهر والارتعاش والردة والعرق كما قد يقع لبعض الخطباء أحياناً وفي ذلك دليل أيضاً على صعوبة موقف الخطيب .

قال أبو الحسن : قال سفيان بن عيينة : تكلم صعصعة عند معاوية فعرق ، قال معاوية بهرك القول . فقال صعصعة إن الجياد نضاجة بالماء .

وقال الجاحظ: قال الكميت بن زيد وكان خطيباً: «إن للخطبة صعداء وهي على ذي اللب أرمى».

وقولهم أرمى وأرمى سواء، يقال فلان قد أرمى الماء وأرمى^(١).

قال الجاحظ: وإنما يجترئ على الخطبة الغمر الجاهل الماضي الذي لا يشنيه شيء أو المطبوع الحاذق الواصل بغزارته واقتداره، فالثقة تنفي عن قلبه كل خاطر يورث اللجلجة والنحنحة والانقطاع والبهر والعرق.

فترى أن الجاحظ في كلامه هذا قد جعل المجترئ على الخطبة أحد اثنين أولهما الغمر الجاهل فهو لجهله بما للخطبة من الصعداء لا يشنيه عنها شيء ولا يبالي أن يخرج منها محموداً أو مذموراً وثانيهما المطبوع الحاذق الواصل باقتداره، فهو لثقته باقتداره لا يتهيب الوقوف في موقفها الحرج، وعليه فالمقدم على الخطبة لا يخلو عن إحدى هاتين المرتبتين.

وقال عبيد الله^(٢) بن زياد وكان خطيباً على لكنة كانت فيه نعم الشيء الإمارة لولا قعقة البرد والتشدد للخطيب.

وقيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: وكيف لا يعجل علي وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين، يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور ولله در من قال:

وإذا خطبت على الرجال فلا تكن خطل الكلام تقوله مختالاً
واعلم بأن من السكوت إيانة ومن التكلم ما يكون خبالاً

(١) قد أرمى على التثنية هكذا ينبغي أن ترسم وفق قواعد رسم الخط العربي. (عبد الحميد الرشودي).

(٢) وردت في المطبوع عبدالله وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث السادس عشر في ذكر بعض الخطباء

ولنبداً منهم بذكر الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فنقول:
كان الخلفاء الراشدون خطباء، قال أبو الحسن: كان أبو بكر خطيباً وكان عمر
خطيباً وكان عثمان خطيباً وكان عليّ خطيباً.

فأما أبو بكر (رضي الله عنه) فهو عتيق بن عثمان يكنى أبا قحافة بن عامر بن
عمرو وهو أول الخلفاء وكان اسمه قبل الإسلام عبد رب الكعبة فسماه النبي (صلى
الله عليه وسلم) عبد الله وقال له (صلى الله عليه وسلم) أنت عتيق من النار فكان
يدعى عتيقاً. وقيل سمي عتيقاً لجماله وكان يملك يوم أسلم أربعين ألف درهم
أنفقها كلها في سبيل الله ولما تولى الخلافة أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبته
أثواب يتجر بها فلقبه عمر وأبو عبيدة فقالا: أين تريد؟ قال: السوق. قالوا: ما
تصنع وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قال: ففرضوا له كل
يوم شطر شاة وما كساه في الرأس والبطن.

وكان أبو بكر يحلب للحبي أغنامهم فلما بويع قالت جارية من الحبي: الآن لا
يحلب لنا. فقال بلى لأحلبنها لكم لا يغيرني ما دخلت فيه عن خلق كنت فيه.

ولما ولي خطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد، أيها الناس، قد وليت أمركم ولست بخير منكم وإن أقواكم عندي
الضعيف حتى آخذ له بحقه وإن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه.

أيها الناس إنما أنا متبع ولست بمبتدع فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت

فقوموني . وهو الخليفة الذي ولي الخلافة وأبوه حيّ ومات أبوه أبو قحافة بعد موته بسنة وسبعة أشهر .

ولما اعتمر أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) في خلافته في رجب سنة اثنتي عشر^(١) دخل مكة ضحوة فاتى منزله وأبوه أبو قحافة جالس على باب داره فقيل له : هذا ابنك فنهض قائماً وعجل أبو بكر أن ينيخ راحلته فنزل عنها وهي قائمة فجعل أبو بكر يقول : يا أبت لا تقم ثم التزمه فقبل أبو بكر بين عيني أبيه فأخذ الشيخ يبيكي فرحاً بقدومه وجاء ممن سمع بقدومه ممن هناك من الصحابة مثل عتاب بن أسيد وسهيل بن عمرو وعكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام فسلموا عليه ، سلام عليك يا خليفة رسول الله فجعل أبو بكر عندما سمع ذكر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يبكي وأبكى القوم وتجدد عليه الحزن لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال أبو قحافة : يا عتيق هؤلاء الملا فأحسن صحبتهم فقال أبو بكر : يا أبت لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، لقد طوفني الله أمراً عظيماً لا قوة لي به ولا يد إلا بالله ثم دخل فاغتسل وخرج وتبعه أصحابه فنحاهم ولقيه الناس يعزونه برسول الله وهو يبكي حتى انتهى إلى البيت فاضطجع واستلم وطاف سبعاً وركع ركعتين ثم رجع إلى منزله فلما كانت صلاة الظهر خرج فطاف بالبيت ثم جلس قريباً من دار الندوة فقال : هل من أحد يشتكي من ظلامة أو يطلب حقاً فما أتاه أحد . وأثنى الناس على واليهم خيراً ثم صلى العصر وجلس فردفه الناس ثم خرج راجعاً إلى المدينة .

وكان أبو بكر خطيباً ونسابة . قال ابن العربي في المسامرات : وروينا من حديث عمرو بن مهران العسكري عن أبان بن عثمان عن عكرمة عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : لما أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يعرض نفسه على القبائل خرج وأنا معه وأبو بكر وكان أبو بكر عالماً بأنساب العرب فوقفنا على مجلس من مجالس العرب عليهم الوقار والسكينة فتقدم أبو بكر فسلم عليهم فردوا عليه السلام فقال ممن القوم فقالوا : من ربيعة . قال : أمن هاماتها أم من لهازمها؟ قالوا بل من هاماتها العظمى . قال : وأي هاماتها؟ قالوا :

(١) كذا والصواب عشرة . (عبد الحميد الرشودي) .

ذهل . قال أذهل الأكبر أم ذهل الأصغر؟ قالوا: بل الأكبر . قال: أفمنكم عوف الذي كان يقال لا حر بروادي عوف . قالوا: لا . قال: أفمنكم بسطام بن قيس صاحب اللواء ومنتهى الأخياء؟ قالوا: لا . قال: أفمنكم جساس بن مرة حامي الذمار ومنع الجار؟ قالوا: لا . قال: أفمنكم المزدلف صاحب الغمام؟ قالوا: لا . قال: أفأنتم أحوال الملوك من كندة؟ قالوا: لا . قال فلستم من ذهل الأكبر إذ أنتم من ذهل الأصغر .

فقام إليه أعرابي غلام حين بقل وجهه فأخذ بزمام ناقته ورسول الله (صلى الله عليه وسلم) واقف على ناقته يسمع مخاطبته فقال لنا: على من سألنا أن نسأله والعبي لا تعرفه أو تحمله، يا هذا إنك سألنا أي مسألة شئت فلم نكتمك فأخبرنا من أنت . قال: أبو بكر من قريش قال: يخ يخ أهل الشرف والرياسة فأخبرني من أي قريش أنت؟ قال: من تيم بن مرة . قال: أمنكم قصي بن كلاب الذي جمع القبائل من فهر فكان يقال له مجمعا؟ قال أبو بكر لا . قال: أفمنكم هاشم الذي يقول فيه الشاعر:

عمرو الذي هشم الشريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف

قال أبو بكر: لا . قال: أفمنكم شيبة الحمد الذي كان وجهه يضيء في الليلة الظلماء الداجية مطعم الطير؟ قال: لا . قال: أفمن المفيضين بالبأس أنت؟ قال: لا . قال: أفمن أهل الرفادة أنت؟ قال: لا . قال: أفمن أهل السقاية أنت؟ قال: لا . قال: أفمن أهل الحجابة أنت؟ قال: لا . قال: أما والله لو شئت لأخبرتكم أنك لست من أشراف قريش فاجتذب أبو بكر ناقته منه كهينة المغضب فقال الأعرابي:

صادف در السبيل درأ يدفعه يرفعه طوراً وطوراً يضمه

فتبسم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) . قال علي فقلت: يا أبا بكر لقد وقعت من هذا الأعرابي على باقة . قال: أجل يا أبا الحسن ما من طامة إلا وفوقها طامة وإن البلاء موكل بالمنطق انتهى .

قال الجاحظ في كتاب البيان: ومن أصحاب الأخبار والنسب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ثم جبير بن مطعم ثم سعيد بن المسيب ثم محمد بن سعيد بن المسيب ثم قتادة وعبد الله بن عبيد الله بن عتبة المسعودي . قال: ومر رجل بأبي

بكر ومعه ثوب فقال أتبيع الثوب؟ فقال: لا عفاك الله. فقال أبو بكر: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا وعافاك الله. وقال إبراهيم الأنصاري (وهو إبراهيم بن محمد المفلوج بن ولد أبي زيد القساري) الخلفاء والأئمة وأمرأه المؤمنين ملوك وليس كل ملك يكون خليفة وإماماً قال ولذلك فصل بينهم أبو بكر (رضي الله عنه) في خطبته. فإنه لما فرغ من الحمد والصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إن أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك. قال فرفع الناس رؤوسهم كالمتعجبين فقال أبو بكر: ما لكم أيها الناس إنكم لطفانون عجلون إن من الملوك من إذا ملك زهده الله فيما عنده ورغبه فيما في يدي غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الإشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط الكثير ويسأم الرخاء وتنقطع عنه لذة الباه لا يستعمل العبرة ولا يسكن إلى الثقة فهو كالدرهم القسي والسراب الخادع جذل الظاهر حزين الباطن فإذا وجبت نفسه ونصب عمره وضحى ظله حاسبه الله فأشد حسابه وأقل عفوه. ألا إن الفقراء هم المرحومون وخير الملوك من آمن بالله وحكم بكتابه وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم). إنكم اليوم على خلافة النبوة ومفرق المحجة وسترون بعدي ملكاً عضوضاً وملكاً عنوداً وأمة شعاعاً ودماً مفاحاً فإن كانت للباطل نزوة ولأهل الحق جولة يعفو بها الأثر ويموت لها البشر فالزموا المساجد واستشيروا القرآن والزموا الطاعة ولا تفارقوا الجماعة وليكن الإبرام بعد التشاور والصفقة بعد طول التناظر أي بلادكم خرسة إن الله سيفتح عليكم أقصاها كما فتح عليكم أديانها.

وأما عمر (رضي الله عنه) فهو عمر بن الخطاب بن نفيل وكنيته أبو حفص اشتهر عمر بالعدل وهو الذي حدّ ابنه عبد الرحمن في الشراب فمات. وكان عمر لا تأخذه في الحق لومة لائم وكان إذا رأى من أنكر منه شيئاً عامله بالشدة وربما علاه بالدرّة وهي السوط، فإنه كان لا تفارقه الدرّة. وحج مرة فدخل على نافع بن الحارث يعود فوجده قريب عهد بعرس وفي بيته ستر من آدم مزين بسيور فأخذه عمر فشقه وقال: لم لا تسترون بيوتكم بهذه المسوح فهي أوفى وألين وأحمل للغبار. ثم مر عمر بأبي سفيان بن حرب فرأى أحجاراً قد بناها أبو سفيان كالديكان في وجه داره يجلس عليها بالغداة. فقال عمر لا أرجعن من وجهي هذا حتى تقلعه

وترفعه فلما رجع عمر وجدته على حاله فقال ألم أقل لك اقلعه . قال انتظرت أن يأتينا بعض أهل مهنتنا . فقال عزمت عليك لتقلعه بيدك وتنقله على عاتقك فلم يراجعوه وفعل ذلك فقال عمر: الحمد لله الذي برجل من عدي يأمر أبا سفيان سيد بني عبد مناف بمكة فيطيعه . وكان عمر حريصاً على صيانة أمور الرعية كثير العاطفة على الفقراء يتفقدهم ويتعاهدهم ويأمرهم بنفسيهم وروى زيد بن أسلم عن أبيه قال: خرجت مع عمر إلى السوق فلحقته امرأة شابة فقالت: يا أمير المؤمنين هلك زوجي وترك صبية صغاراً والله ما ينضجون كراعاً ولا لهم زرع ولا ضرع وخشيت عليهم الطمع فأنا ابنة خفاف بن أعام الغفاري وقد شهد أبي الحديبية مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فوقف عمر معها ولم يمضِ وقال: مرحباً ينسب قريب ثم انصرف إلى بعير كان مربوطاً إلى الدار تحمل عليه غرارتين ملاهما طعاماً وجعل بينهما نفقة وثياباً ثم ناولها خطامه وقال: اقتاديه فلن يفنى هذا حتى يأتيكم الله بخير .

وخرج مرة في سواد الليل فرآه طلحة فذهب عمر فدخل بيتاً ثم دخل بيتاً آخر فلما أصبح طلحة ذهب إلى ذلك البيت فإذا عجوز عمياء مقعدة، فقال لها ما بال هذا الرجل يأتيك . قالت: إنه يتعاهدني منذ كذا وكذا يأتيني بما يصلحني ويخرج عني الأذى . فقال طلحة ثكلتك أمك يا طلحة لعنرات عمر تتبع .

وذكر الجاحظ عن العاشي أنه قال: كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعلم الناس بالشعر . قال ولكنه لما ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني وبين الحطيثة والزبرقان فإنه كره أن يتعرض للشعراء واستشهد رجالاً للفريقين مثل حسان بن ثابت وغيره ممن تهون عليه سبأهم فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً فلما رآه من لا علم له يسأل هذا وهذا ظن أن ذلك لجهله بما يعرف غيره . قال: ولقد أنشدوه شعراً لزهير وكان عمر لشعره مقدماً وقد قال فيه أشعر العرب الذي يقول ومن يعني زهيراً فلما انتهوا من إنشادهم إلى قوله:

وإن الحق مطمة ثلاث بممين أو نفار أو جلاء

قال عمر كالمتعجب من علمه بالحقوق وتفصيله بينها وإقامته أقسامها:

وإن الحق مقطعة ثلاث يمين أو نفار أو جلاء
يردد البيت من التعجب والاستحسان . وأنشدوه قصيدة عبدة بن الصبيب
الطويلة التي على اللام فلما بلغ المنشد إلى قوله :

والمرء ساع لأمر ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل
قال عمر متعجباً : « والعيش شح وإشفاق وتأميل » يعجبهم من حسن ما قسم
وفصل . وأنشدوه قصيدة أبي قيس بن الأسلت التي على العين وهو ساكت فلما
انتهى المنشد إلى قوله :

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهمة والهاع
أعاد عمر البيت وقال :

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهمة والهاع
وجعل عمر يردد البيت استحساناً وتعجب منه .

وقال محمد بن سلام الجمحي عن بعض أشياخه : كان عمر بن الخطاب لا
يكاد يعرض له أمر إلا أنشد فيه بيت شعر .

ولما رفع إليه أن الحطيئة آذى الناس بهجائه استحضره وأتبه وأوهمه أنه يقطع
لسانه . فقال له الحطيئة : بالله يا أمير المؤمنين ألا ما أفلتني فقد هجرت والله أمني
وأبي وامراتي ونفسي فقال له عمر ما الذي قلت في أمك . قال : قلت فيها
والجواب للأب :

ولقد رأيتك في النساء فسؤتني أما أبوي فساءني في المجلس
وقلت فيها أيضاً :

تنحي فاجلسي مني بعيداً أراح الله منك المالمين
أغرباً إذا استودعت سرّاً وكانونا على المتحدثين
ثم قلت في امرأتي :

أطوف ما أطرف لم أوي إلى بيت قميدته لكاع
ثم نظرت في بئر فرأيت وجهي فاستقبحته فقلت :

أبت شفتاي اليوم إلا تكلماً بشر فما أدري لمن أنا قائله

أرى لي وجهاً قبح الله خلقه فقبح من وجه وقبح حامله
فأمر به عمر فسجن فكتب إليه بعد أيام يقول :

ماذا تقول لا فراخ بلدي مرخ حمر الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقبت كاسبهم في قعر مظلمة فاغفر عليك سلام الله يا عمر
أنت الإمام الذي من بعد صاحبه ألفت إليك مقاليد النهي البشر
ما أثروك بها إذ قدموك لها لا بل لأنفسهم قد كانت الأثر
فأمر به فأحضر فاستوبه وخلق سبيله .

ومما هو جدير بأن يؤثر عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رسالته إلى أبي موسى الأشعري وهي رسالة بديعة في بابها تتضمن سياسة القضاء وتدبير الحكم .
قال الجاحظ : روى هذه الرسالة ابن عينة وأبو بكر الهذلي ومسلمة بن محارب وروها عن قتادة ورواها أبو يوسف يعقوب إبراهيم عن عبيد الله بن حميد الهذلي عن أبي المليح عن أسامة أن ابن الخطاب (رضي الله عنه) كتب إلى أبي موسى الأشعري :

بسم الله الرحمن الرحيم : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم
إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس بين الناس في مجلسك
ووجهك حتى لا يطمع شريف في خيفك ولا يخاف ضعيف من جورك والينة على
من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً
أو أحل حراماً . ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه
لرشدك أن ترجع عنه فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل .

الفهم الفهم عندما يتلجلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة
النبي (صلى الله عليه وسلم) . اعرف الأمثال والأشياء وقس الأمور عند ذلك ثم
اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى واجعل - للمدعي حقاً غائباً أو
بينة - أمدأ ينتهي إليه .

قوله حقاً . مفعول المدعي . وقوله أمدأ مفعول اجعل - فإن أحضر بيته أخذت
له بحقه وإلا وجهت عليه القضاء فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى وأبلغ في
العدر .

المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة فإن الله قد تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات. ثم إياك القلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذخر فإن من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله خلافه منه هتك الله ستره وأبدى فعله والسلام عليك.

وأبدع من هذه الرسالة وصيته التي أوصى بها الخليفة من بعده وهي لعمرى مما يجدر أن يكتب بالذهب الإبريز وقد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين».

وأما عثمان (رضي الله عنه) فهو ابن عفان بن أبي العاص بن أمية وكان عنده خاتم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلما سقط منه في البثر اتخذ خاتماً من فضة نقش عليه لتصبرن أو لتندمن. وكان عثمان كثير التلاوة للقرآن وكان يقول إني لأكره أن يأتي عليّ يوم لا أنظر فيه إلى عهد الله يعني المصحف. وكان عثمان حافظاً وكان حجره لا يكاد يفارق المصحف. ف قيل له في ذلك فقال: إنه مبارك جاء به مبارك. وقال يزيد بن عياض لما نقم الناس على عثمان خرج يتوكأ على مروان وهو يقول: لكل أمة آفة ولكل نعمة عاهة وإن آفة هذه الأمة عيايون طعانون يظهرون لكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، طعام مثل البغام يتبعون أول ناعق لقد نقموا عليّ ما نقموه على عمر ولكن قمهم ووقمهم والله إني لأقرب ناصرأ وأعز نفراً ففضل فضل من مالي فما لي لا أفعل فيه ما أشاء.

وقتل عثمان في فتنة كانت أم الفتن الإسلامية وهو ابن سبع وثمانين ورثاه حسان بن ثابت بقوله:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرأنا
لنسمعن وشيكاً في ديارهم الله أكبر يا ثارات عثمان

وأما عليّ (رضي الله عنه) فهو ابن أبي طالب بن عبد المطلب وهو أقربهم نسباً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأكثرهم علماً وهو من اشتهر في القضاء كما اشتهر زيد بن ثابت بالفرائض وابن عباس في تفسير القرآن فكان كرم الله وجهه

أقضى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وهو أيضاً أخطب الخلفاء الراشدين وخطبه أشهر من أن تذكر وهي مجموعة في كتاب نهج البلاغة .

وقيل لعلي بن أبي طالب (رضي الله تعالى عنه) كم بين السماء والأرض . قال : دعوة مستجابة . فقالوا : كم بين المشرق والمغرب . قال مسيرة يوم للشمس ومن قال غير هذا فقد كذب .

وسئل ابن عباس عن الخلفاء الراشدين فوصفهم ، وذلك أن عيسى بن طلحة قال : قلت لابن عباس أخبرني عن أبي بكر : قال : كان خيراً كله على الحدة وشدة الغضب . قال : قلت أخبرني عن عمر . قال : كان كالطائر الحذر قد علم أنه قد نصب له في كل وجه حباله وكان يعمل لكل يوم بما فيه على عنف السباق . قال : قلت أخبرني عن عثمان . قال : كان والله صواماً قواماً لم يخدعه نومه عن يقظته . قال : قلت فصاحبكم - يعني علياً - قال كان والله مملوءاً حلماءً وعلماءً غرته سابقته وقرابته وكان يرى أنه لا يطلب شيئاً إلا قدر عليه . قلت أنتم ترونه محدوداً قال أنتم تقولون ذلك .

ومن الخطباء الذين ذكرهم الجاحظ : الفضل بن عيسى الرقاشي قال : وكان الفضل من أخطب الناس وكان متكلماً وكان قاضياً مجيداً وكان يجلس إليه عمرو ابن عبيد وهشام بن حسان وإبان بن أبي عياش وكثير من الفقهاء وهو رئيس الفضلية وإليه ينسبون وخطب إليه ابنته سودة بنت الفضل سليمان بن طرخان التيمي فولدت له المعتمر بن سليمان . وكان سليمان مبايناً للفضل في المقالة فلما ماتت سودة شهد الجنازة المعتمر وأبوه فقدم الفضل وكان الفضل لا يركب إلا الحمير . فقال له عيسى بن حاضر : إنك لتؤثر الحمير على جميع المركوب فلم ذلك ؟ قال لما فيها من المرافق والمنافع . قال قلت : مثل أي شيء . قال لا تستبدل بالمكان على قدر اختلاف الزمان ثم هي أقلها داءً وأيسرها دواءً وأسلم صريعاً وأكثر تصريعاً وأسهل مرتقى وأخفض مهوى وأقل جماحاً وأشهر فارهاً وأقل نظيراً يزهي راكمه وقد تواضع بركوبه ويكون مقتصداً وقد أسرف في ثمنه . قال ونظر يوماً إلى حمار فاره تحت سالم بن ثنية فقال : قعدة نبي وبذلة جبار .

قال عيسى بن حاضر: ذهب إلى حمار عزيز وإلى حمار مسيح الدجال وإلى حمال بلعم.

وكان يقول: لو أراد أبو سبابة عميلة بن أعزلة أن يدفع بالموسم على فرس عربي أو جمل مهري لفعل وكيله ركب عيراً أربعين عاماً لأنه كان يتاله وقد ضرب به المثل فقالوا: أصبح من غير سيار.

والفضل هذا هو الذي يقول في قصصه سل الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً.

وكان عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي خطيباً أيضاً غير أن عبد الصمد كان أغزر من أبيه وأعجب وأبين وأخطب.

قال: وحدثني أبو جعفر الصوفي القاص قال: تكلم عبد الصمد في خلق البعوضة وفي جميع شأنها ثلاثة مجالس تامة وكان عبد الصمد يؤثر السجع في كلامه ف قيل له لم تؤثر السجع على المنشور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إن كلامي لو كنت لا أمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر بالتقييد وبقلة التفلّت وما تكلمت به العرب من جيد المنشور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون فلم يحفظ من المنشور عشره ولا ضاع من الموزون عشره. قالوا فقد قيل للذي قال: يا رسول الله أرايت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس مثل ذلك يُطل. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أسجع كسجع الجاهلية. فقال عبد الصمد لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ولكنه عسى أن يكون أراد إبطالاً لحق فتشادق في كلامه.

وكان عم الفضل وهو يزيد بن إبان الرقاشي خطيباً أيضاً وكان يزيد يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً عابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وقاصاً مجيداً. قال الجاحظ: وتمنى قوم عند يزيد بن إبان الرقاشي فقال: أتمنى كما تمنيتم قالوا تمنه قال ليتنا لم نخلق وليتنا إذا خلقنا لم نعص وليتنا إذا عصينا لم نمت وليتنا إذا متنا لم نبعث وليتنا إذا بعثنا لم نحاسب وليتنا إذا حوسبنا لم نعذب وليتنا إذا عذبنا لم نخلد.

قال الجاحظ : وكان أبوهم خطيباً أيضاً وكذلك جدهم وقال وكانوا خطباء الأكماسرة فلما سبوا وولد لهم الأولاد في بلاد الإسلام وفي جزيرة العرب نزعهم ذلك العرق فقاموا في أهل هذه اللغة كمقامهم في أهل تلك اللغة وفيهم شعر وخطب وما زالوا كذلك حتى أصهر إليهم الغرياء فسد ذلك العرق ودخله الخور . قالفضل وابنه وعمه وأبوه وجده كلهم خطباء .

ومن الخطباء زيد بن علي بن الحسين وهو من خطباء بني هاشم وسأله هشام مرة عما جرى بينه وبين خالد بن عبد الله فقال له زيد أحلف لك قال وإذا حلفت أصدقك فقال زيد اتق الله . قال : أو مثلك يا زيد يأمر مثلي بتقوى الله قال هشام بلغني أنك تريد الخلافة ولا تصلح لها لأنك ابن أمة قال زيد : فقد كان إسماعيل ابن إبراهيم صلوات الله عليه ابن أمة وإسحاق عليه السلام ابن حرة فأخرج الله عز وجل من صلب إسماعيل عليه السلام خير ولد آدم محمد (صلى الله عليه وسلم) فعندها قال هشام : قم . قال : إذا لا تراني إلا حيث تكره . ولما خرج من الدار قال ما أحب أحد الحياة قط إلا ذلك فقال له سالم مولى هشام : لا يسمعن هذا الكلام منك أحد .

وقال محمد بن عمير إن زيدا لما رأى الأرض قد طبقت جوراً ورأى قلة الأعوان ورأى تخاذل الناس كانت الشهادة أحب الغنيات إليه وكان زيد كثيراً ما ينشد :

شمره الخوف وازرى به كذاك من يكره حرّ الجلال
منخرق الخفين يشكو الوجى تنكبه أطراف مرو حداد
قد كان في الموت له راحة والموت حتم في رقاب المباد
وقد نال ما أحب من الشهادة إذ قتله يوسف بن عمر أحد عمال هشام وبعث إليه برأسه مع شبة بن عقال . وقال القيطري قيل لعبد الله بن الحسن ما تقول في المراء قال ما عسى أن أقول في شيء يفسد الصداقة القديمة ويحل العقدة الوثيقة وإن كان لأقل ما فيه أن يكون درية للمغالبة والمغالبة من أمتن أسباب الفتنة . إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما أتاه السائب بن صيفي فقال أتعرفني يا رسول الله ؟ قال : كيف لا أعرف شريكى الذي كان لا يشاريني ولا يماريني ؟ قال فتحولت

إلى زيد بن علي فقلت له الصمت خير أم الكلام فقال أخزى الله المساكنة فما أفسدها للبيان وأجلبها للحصر، والله للمماراة أسرع في هدم العي من النار في بيس العرفج ومن السيل في الحدور. قال الجاحظ: وقد عرف زيد أن المماراة مذمومة ولكنه قال المماراة على ما فيها أقل ضرراً من المساكنة التي تورث البلدة وتحل العقدة وتفسد المنة وتورث عللاً وتولد أدواء أيسرها العي، فإلى هذا المعنى ذهب زيد.

ومن الخطباء سعيد بن العاص بن أمية وكان سعيد جواداً ولم ينزع قميصه وكان أسود نحيفاً وكان يقال له عكة العسل وفيه يقول الحطيئة:

سعيد فلا يفررك قلة لحمه تخذ عنه اللحم وهو صليب
وكان أول من خشن الإبل في نفس عظم الأنف، وكان والياً في الكوفة وكان في تدبيره اضطراب وكانت الأمراء تتحجب إلى الرعية بزيادة المكاييل، أما هو فنقصها ولم يزد فيها. وفي ذلك يقول بعض رجاز الكوفة:

يا ويلنا قد ذهب الوليد وجاءنا مجوهاً سعيد
ينقص في الصاع ولا يزيد

وكان ابنه من الخطباء أيضاً وهو عمرو بن سعيد وكان يسمى الأشدق يقال إن ذلك إنما قيل له لتشادقه في الكلام وقال آخرون بل كان أفقم مائل الذقن ولذلك قال عبيد بن زياد حين أموى بيده إلى عبد الله بن معاوية (بك عنك يا لطيم الشيطان ويا عاصي الرحمن) وهذا خلاف ما يدل عليه قول الشاعر فيه:

تشادق حتى مال بالقول شذقه وكل خطيب، لا أبالك، أشدق

وكان معاوية قد دعا به مرة في غلطة من قريش فلما استنطقه قال: إن أول كل مركب صعب وإن مع اليوم غدا. وقال له معاوية: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي قد أوصى إلي ولم يوص بي. قال: وبأي شيء أوصاك؟ قال: بأن لا يفقد إخوانه منه إلا شخصه. فقال معاوية عند ذلك: إن ابن سعيد هذا هو الأشدق.

فهذا يدل على أنه إنما سمي الأشدق لمكان التشادق. ثم كان بعد عمرو بن سعيد، سعيد بن عمرو بن سعيد خطيباً أيضاً كأبيه وجده وكان ناسباً أيضاً وكان

أعظم الناس كبراً وقيل له عند الموت إن العريض ليستريح إلى الأئين وإلى أن يصف ما به إلى الطبيب فقال:

أجاليد من رب المنون فلا ترى على هالك حيناً لنا الدهر تدمع
ودخل على عبد الملك مع خطباء قريش وأشرافهم فتكلموا من قيام وتكلم
وهو جالس فتبسم عبد الملك وقال: لقد رجوت عثرته ولقد أحسن حتى خفت
عثرته.

فسعيد بن عمرو بن سعيد خطيب ابن خطيب ابن خطيب.

ومن الخطباء سهل بن عمرو الأعلم أحد بني حسن بن معيص وكان يكنى أبا
يزيد وكان عظيم القدر شريف النفس صحيح الإسلام وكان قبل إسلامه يخطب ضد
النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان عمر بن الخطاب قال للنبي (صلى الله عليه
وسلم) انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً فقال رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) لا أمثل فيمثل الله بي وإن كنت نبياً دعه يا عمر فعسى أن
يقوم مقاماً نحمده. ثم أنه أسلم فلما هاج أهل مكة عند الذي بلغهم من وفاة رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) قام خطيباً فقال:

أيها الناس إن يكن محمد قد مات فإن الله حي لم يموت وقد علمتم أنني أكثركم
قتباً في بر وجارية في بحر فأقروا أميركم وأنا ضامن وإن لم يتم الأمر أن أردّها
عليكم. فسكن الناس. ووقف مرة على باب عمر بن الخطاب هو وعتبة بن حصن
والأقرع بن حابس وجماعة من غيرهم فخرج الأذن فقال أين بلال أين صهيب أين
سليمان، أين عمار، ولم يذكر غير هؤلاء فتمعرت وجوه القوم فقال سهيل: لِمَ
تتمعر وجوهكم دعوا ودعينا فأسرعوا وأبطأنا ولئن حسدتموهم على باب عمر لما
أعد الله لهم في الجنة أكثر.

ومن الخطباء من خزاعة بن مازن أبو عمرو وأبو سفيان ابنا العلاء بن عمار بن
العريان فأما أبو عمرو فكان أعلم الناس بأمور العرب مع صحة سماع وصدق
لسان.

قال الجاحظ: وحدثني الأصمعي قال: جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما

سمعتهم يحتج بببيت إسلامي قال وقال مرة لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى هممت أن أمر فتياننا بروايته يعني شعر جرير والفرزدق وأشباههما.

قال الجاحظ: وحدثني أبو عبيدة قال: كان أبو عمرو أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقراءة والشعر وأيام الناس. قال وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف. ثم إنه تقرأ فأحرقها كلها فلما رجع بعد إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه وكان عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية.

وفي أبي عمرو بن العلاء يقول الفرزدق:

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها حتى أتيت أبا عمرو بن عمار
قال الجاحظ: فإذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول فهو الذي لا يشك في خطابه وبلاغته.

وقد قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس وفي أبي عمرو ابن العلاء يقول مكي بن سودة:

الجامع العلم ننسأه ويحفظه والصادق القول إن أنداده كذبوا
وكذلك أخوه أبو سفيان بن العلاء كان نسباً خطيباً وكلاهما كتاهم أسماؤهما.
ومن الخطباء خالد بن سلمة المخزومي من قريش وهو ذو الشفة. قال الشاعر:
فما كان قائلهم دغفل ولا الحيقطان ولا ذو الشفة
 واجتمع يوماً بجحذب التميمي وهو خطيب أيضاً فقال له والله ما أنت من حنظلة الأكرمين ولا سعد الأكرمين ولا عمر الأسدين وما في تميم خير بعد هؤلاء.
فقال له جحذب: والله إنك لمن قريش وما أنت من بيتها ولا ثبوتها ولا من شوارها وخلافتها ولا من أهل سدانها وسقايتها.

وأما دغفل المذكور في قول الشاعر المتقدم فهو دغفل بن يزيد بن حنظلة الخطيب الناسب. وأما الحيقطان فهو عبد أسود وكان خطيباً لا يبارى. وقال عبد الملك لخالد بن سلمة المخزومي: من أخطب الناس؟ قال: أنا. قال: ثم من؟ قال: سيد جذام يعني روح بن زنباع. قال: ثم من؟ قال: أخيفش ثقيف يعني

الحجاج . قال : ثم من ؟ قال : أمير المؤمنين . قال : ويحك جعلتني رابع أربعة . قال : نعم هو ما سمعت . وذكر الجاحظ دغلاً وقال : لم يدرك الناس مثله لساناً وعِلماً وحفظاً . قال ومن هذه الطبقة زيد بن الكيس النمري من بني هلال وقال سماك العكلي :

فنائل دغلاً وأخاهلال ونخاراً ينبوك البقينا

ومن الخطباء عبيد الله بن زياد بن ظبيان التيمي العاشي وكان أبوه زياد خطيباً أيضاً ودخل عبيد الله على أبيه وهو يكيد بنفسه فقال له أبوه : ألا أوصي بك الأمير زياداً قال لا . قال : ولم ؟ قال : إذا لم يكن للحبي إلا وصية الميت فالحبي هو الميت .

وأخذ هذا المعنى بعض الشعراء فنظمه فقال :

إذا ما الحبي عاش بظل ميت فذاك الميت حي وهو ميت

وكان عبيد الله أفتك الناس وأخطب الناس وهو الذي أتى باب مالك بن مسمع ومعه نار ليحرق عليه داره وقد كان نابه أمر فلم يرسل إليه قبل الناس فأشرف عليه مالك وقال : مهلاً يا أبا مطر فوالله إن في كنانتي سهماً أثابه أوثق مني بك . قال : وإنك لتعدني في كنانتك فوالله لو أن قمت فيها لطلتها ولو قعدت فيها لخرقتها . فقال مالك مهلاً أكثر الله في العشيرة مثلك قال لقد سألت الله شططاً .

ودخل عبيد الله على عبد الملك بن مروان بعد أن أتاه برأس مصعب بن الزبير ومعه ناس من وجوه بكر بن وائل فأراد أن يقعد معه على سريره . فقال له عبد الملك : ما بال الناس يزعمون أنك لا تشبه أباك . قال : والله لأنا أشبه بأبي من الليل بالليل والغراب بالغراب والماء بالماء ولكن إن شئت أنبأتك بمن لا يشبه أباه . قال : ومن ذاك . قال : من لم يولد لتمام ولم تنضجه الأرحام ولم يشبه الأخوال والأعمام . قال : ومن ذلك ؟ قال : ابن عمي سويد بن منجوف . قال عبد الملك أو كذلك أنت يا سويد قال نعم فلما خرجا من عنده أقبل عليه سويد فقال وريت بك زنادي والله ما يسرنني أنك نقصته حرفاً واحداً مما قلت له وإن لي حمر النعم قال وأنا والله ما يسرنني بحلمك اليوم عني سود النعم . قلت لله در عبيد الله كيف قدر

أن يرد على عبد الملك قوله في وجهه مواربة من حيث لم يدعه يشعر بذلك ولله
در سويد حيث علم ما أراد عبید الله فصدقه .

وقال أشيم بن شقيق بن ثور لعبيد الله بن زياد بن ظبيان ما أنت قائل لربك وقد
حملت رأس مصعب بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان . قال : اسكت فأنت يوم
القيامة أخطب من صعصعة بن صوحان .

ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس ، قالوا خطبنا
وعثمان (رضي الله عنه) محاصر خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا وذكره
حسان بن ثابت فقال :

إذا قال لم يترك مقالاً لقائل بملنقطات لا ترى بينها فضلاً
كفى وشفى ما في النفوس ولم يدع لذي اربة في القول جداً ولا هزلاً
سموت إلى العليا بغير مشقة فقلت ذراها لا دنيا ولا وخلاً

قال الحسن : كان عبد الله بن عباس أول من عرف بالبصرة ، صعد المنبر فقرأ
البقرة وآل عمران ففسرهما حرفاً حرفاً وكان والله مشجاً يسيل غرباً وكان يسمى
البحر وجبر قریش وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) اللهم فقهه في الدين وعلمه
التأويل . ونظر إليه عمر وهو يتكلم فقال : شئت أن أعرفها من اخزم ، أراد عمر
(رضي الله عنه) إني أعرف فيك مشابهة لأبيه في رأيه وعقله .

ويقال إنه لم يكن لقرشي مثل رأي العباس ويقال أيضاً إنه لم يرَ بنو أب أبعد
قبوراً من بنيه ، عبد الله بن عباس بالطائف والفضل بالشام وعبید الله بالمدينة وقثم
بسمرقند وسعد بإفريقية .

ومن خطباء بني هاشم أيضاً داوود بن علي وكان يكنى أبا سليمان وكان أنطق
الناس وأجودهم ارتجالاً واقتضاباً للقول ويقال إنه لم يتقدم في تحبير خطبة قط .
قال الجاحظ وله كلام كثير معروف محفوظ فمن ذلك خطبته على أهل مكة (شكراً
شكراً أما والله ما خرجنا لنحتفر فيكم نهراً ولا لنبني فيكم قصراً ، أظن عدو الله إن
لم نظفر به أن أرخي له في زمامه حتى عثر في فضل خطامه فالآن عاد الأمر في
نصابه وطلعت الشمس من مطلعها وأخذ القوس باربها وعاد النبل إلى النزعة ورجع

الأمر إلى مستقره في أهل بيت نبيكم أهل بيت الرأفة والرحمة) قلت وفي كلامه هذا القليل تكرار كثير كما تراه .

ومن خطباء بني هاشم ثم من ولد جعفر بن سليمان، سليمان بن جعفر والي مكة قال المكي: سمعت مشايخنا من أهل مكة يقولون: إنه لم يرد عليهم أمير منذ عقلوا الكلام إلا وسليمان أبين منه قاعداً وأخطب منه قائماً .

ومن الخطباء خالد بن صفوان الأهمشي وكذلك أبوه صفوان بن عبد الله بن الأهم كان خطيباً رئيساً .

قال الجاحظ زعموا جميعاً أنه أي خالد بن صفوان كان عند أبي العباس أمير المؤمنين وكان من سماره وأهل المنزلة عنده فنخر عليه ناس من بلحارث بن كعب وأكثروا في القول فقال أبو العباس لم لا تتكلم يا خالد؟ فقال أخوال أمير المؤمنين وعصبته قال فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته قال خالد وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد ودابغ جلد وسائس قرد وراكب عرد دل عليهم هدهد وغرقتهم فارة وملكتهم امرأة .

قال الجاحظ: فلئن كان خالد قد فكر وتدبر هذا الكلام فإنه للراوية الحافظ والمؤلف المجيد، ولئن كان هذا شيئاً حضره حين حرك وبسط فما له نظير في الدنيا . قال فتأمل هذا الكلام فإنك ستجده مليحاً مقبولاً وعظيم القدر جليلاً ولو خطب اليماني بلسان سحبان وائل حولاً كريئاً ثم صك بهذه الفقرة ما قامت له قائمة . قال وكان خالد أذكر الناس لأول كلامه وأحفظهم لكل شيء سلف من منطقته وقال مكي بن سودة في صفته له :

عليه بتنزيل الكلام ملقن	ذكرور لما سده أول أول
يبد قريع القوم في كل محفل	وإن كان سحبان الخطيب ودغفلا
تري خطباء الناس يوم ارتجاله	كأنهم الكروان عاين أجدلا

وكان خالد يقارض شبيب بن شيبه لاجتماعهما على القرية والمجاورة والصناعة فذكر شبيب عنده مرة فقال: وهذا كلام ليس يعرف قدره إلا الراسخون في هذه الصناعة وهو يدل على أن خالداً يحسن أن يسب سب الأشراف . وكان

خالد جميلاً ولم يكن بالطويل فقالت له امرأة إنك لجميل يا أبا صفوان قال وكيف تقولين هذا وما في عمود الجمال ولا رداؤه ولا برنسه . فقبل له ما عمود الجمال؟ فقال الطول ولست بطويل ورداؤه البياض ولست بأبيض وبرنسه سواد الشعر وأنا أشمط ولكن قلبي إنك لمليح ظريف .

قال الجاحظ وللكلام خالد كتاب يدور في أيدي الوراقين .

ومن الخطباء حنظلة بن ضرار وهو من خطباء بني ضبة وقد أدرك الإسلام وطال عمره حتى أدرك يوم الجمل وقيل له ما بقي منك قال أذكر القديم وأنسى الجديد وأرق بالليل وأنا م وسط القوم .

ومن خطباء بني ضبة وعلمائهم مشجور بن غيلان بن خرشة وكان مقدماً في المنطق وهو الذي كتب إلى الحجاج أنهم قد عرضوا عليّ الذهب والفضة فما ترى أن آخذ . قال أرى أن تأخذ الذهب فذهب عنه هارباً ثم قتله بعد . وذكره القلاح بن حزن المنقري فقال :

أمثال مشجور قليل ومثله فتى الصدق إن صفته كل مصفق
وما كنت أشربه بدنياً عريضة ولا بابن خال بين غرب ومشرق
إذا قال بذّ القائلين مقالة ويأخذ من أكفائه بالمخنق

ومن خطباء الخوارج قطري بن الفجاءة أحد بني كنانة بن حرقوص وكنيته أبو نعامة في الحرب وأما في السلم فكنيته أبو محمد . وقد ذكر الجاحظ غيره ممن كانت له كنيتان في الحرب والسلم منهم عامر بن الطفيل كانت كنيته في الحرب أبا عقيل ويكنى في السلم بأبي علي .

ومنهم يزيد بن مزيد يكنى في السلم بأبي خالد وفي الحرب بأبي الزبير . وهو ، أعني قطري بن الفجاءة ، أحد رؤساء الأزارقة وكان خطيباً فارساً خرج في زمن مصعب بن الزبير وبقي عشرين سنة وكان آخر من بعث إليه سفيان بن الأبرد الكلبي وقتله سورة بن الجبر الدارمي من بني أبان بن دارم وله خطبة طويلة مشهورة سذكراها في الخطب .

ومن خطباء الخوارج ابن صديقة وهو القاسم بن عبد الرحمن بن صديقة وكان صغرياً خطيباً ناسباً ويشوبه ببعض الظرف والهزل .

ومن علماء الخوارج شبيل بن غرزة^(١) الضبعي صاحب الغريب وكان راوية خطيباً وشاعراً ناسباً وكان سبعين سنة رافضياً ثم انتقل خارجياً صغرياً.

ومن علماء الخوارج وخطبائهم وأئمتهم الضحاك بن قيس أحد بني عمرو بن محلم بن ذهب بن شيبان ويكنى أبا سعيد وقد ملك العراق وسار في خمسين ألفاً وبإيعه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك وصلياً خلفه.

وقال شاعرهم:

ألم تر أن الله أظهر دينه وصلت قريش خلف بكر بن وائل
ومن خطبائهم وعلماهم نصر بن ملحان وكان الضحاك ولآه الصلاة بالناس والقضاء بينهم.

ومن علمائهم وخطبائهم وشعرائهم وقعدتهم وأهل الفقه منهم عمران بن حطان ويكنى أبا شهاب وقد ذكرناه فيما سبق في الخطباء الشعراء. ومن خطبائهم وفقهائهم وعلماهم المقعطل قاضي عسكر الأزارقة أيام قطري.

ومن الخطباء معبد بن طوق العبدي دخل على بعض الأمراء فتكلم وهو قائم فأحسن فلما جلس تلهيغ في كلامه فقليل له ما أظرفك قائماً وأمورك قاعداً. قال إني إذا قمت جددت وإذا قعدت هزلت. فقال له: ما أحسن ما خرجت منها.

ومن خطباء العرب المشهورين الذين يضرب بهم المثل في الفصاحة والبيان سحبان وائل وله خطبة مشهورة تسمى الشوهاة وقيل ذلك لها من حسناتها فإن الشوهاة كما تطلق على القبيحة تطلق على الجميلة أيضاً فهي من الأضداد في اللغة. وذلك أنه خطب بها عند معاوية فلم ينشد شاعر ولم يخطب خطيب. قال الجاحظ والعرب قد ذكروا من خطب العرب العجوز وهي خطبة لآل رقية ومتى تكلموا فلا بد لهم منها أو من بعضها والعذراء وهي خطبة قيس بن خارجة لأنه كان أبا عذرها والشوهاة وهي خطبة سحبان وائل.

ومن خطباء العرب أبو عمار الطائي كان خطيب مذحج كلها فبلغ النعمان حسن حديثه فحمله على منادته وكان النعمان أحمر العينين أحمر الجلد أحمر الشعر

(١) وصوابه غرزة كما جاء في البيان والتبيين ٣٤٣/١. (عبد الحميد الرشودي).

وكان شديد العريضة قتالاً للندماء . فنهاه أبو قردودة الطائي عن منادته فلما قتله رثاه فقال :

إنني نبهت ابن عمار وقلت له لا تأمنن أحمر العينين والشعره
إن الملوك متى تنزل بساحتهم تطرب بنارك من نيرانهم شرره
يا جفنة كإزاء الحوض قد هدموا ومنطقاً مثل وشي اليمنة الحبره
ومن خطباء عَطَفَان في الجاهلية خويلد بن عمرو العشاء بن جابر بن عقيل بن
هلال بن سمي بن مازن بن فزارة . وهو خطيب يوم الفجار المشهور من أيام
العرب .

ومن الخطباء القدماء كعب بن لؤي وكان يخطب على العرب عامة ويحضر
كنانة خاصة على البر فلما مات أكبروا موته فلم تزل كنانة تؤرخ بموت كعب بن
لؤي إلى عام الفيل .

ومن الخطباء مرة بن فهم التليد من خطباء عمان وهو الخطيب الذي أوفده
المهلب إلى الحجاج .

ومن خطباء اليمن ثم من خمير الصباح بن شقي الحميري وكان أخطب
العرب . ومنهم ثم من الأنصار قيس بن الشماس . ومنهم ثابت بن قيس بن الشماس
وهو خطيب النبي (صلى الله عليه وسلم) . ومن خطباء الأنصار سعد بن الربيع وهو
الذي اعترضت عليه ابنته النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال لها من أنت فقالت ابنة
الخطيب النقيب الشهيد سعد بن الربيع .

ومن الخطباء الأبيناء العلماء الذين جروا من الخطابة على أعراق قديمة شبيب
ابن شيبه بن عبد الله بن عبد الله بن الأهمم ويقال إنهم لم يروا قط خطيباً بلدياً إلا
وهو في أول تكلفه لتلك المقامات كان مستثقلاً مستصلاً أيام رياضته كلها إلى أن
يتروّع وتستجيب له المعاني ويتمكن من الألفاظ إلا شبيب بن شيبه فإنه ابتداءً بحلاوة
ورشاقة وسهولة وعذوبة فلم يزل يزداد منها حتى صار في كل موقف يبلغ بقليل من
الكلام ما يبلغه الخطباء المصاقع بكثيره وقال الراجز :

إذا ضدت سعد على شيبها على فناها وعلى خطيبها
من مطلع الشمس إلى مغيبها عجبت من كثرتها وطيبها

قال الجاحظ: وحدثني صالح بن خاقان قال: قال شبيب بن شيبه: الناس موكلون بتفضيل جودة الابتداء وبمدح صاحبه وأنا موكل بتفضيل جودة القطع وبمدح صاحبه وحظ جودة القافية وإن كانت كلمة واحدة أرفع من حظ سائر البيت.

ثم قال شبيب فإن ابتليت بمقام لا بد لك فيه من الإطالة فقدم أحكام البلوغ في شرف التجويد وإياك أن تعدل بالسلامة شيئاً فإن قليلاً كان كافياً خيراً من كثير غير شاف. وقال شبيب بن شيبه اطلب الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادة في العقل وصاحب في الغربة وصلة في المجلس. وقال شبيب للمهدي يوماً: أراك الله في بنيك ما أرى أباك فيك، وأرى الله بنيك فيك ما أراك في أبيك.

وقال المهدي: كان شبيب بن شيبه يسامرني في طريق خراسان فيتقدمني بصدور دابته وقال لي ينبغي لمن سائر خليفة أن يكون بالموضع الذي أراد الخليفة أن يسأله عن شيء لا يلتفت إليه ويكون من ناحية إن التفت لم تستقبله الشمس قال فبينما نحن كذلك إذ انتهينا إلى مخاضة فأقحمت دابتي ولم يقف وأتبعني فملاً ثيابي ماء وطيناً. قال: فقلت: يا أبا معمر ليس هذا في الكتاب.

ومن الخطباء المصاقع: جعفر بن يحيى بن خالد قال ثمامة بن أشرس: كان جعفر بن يحيى أنطق الناس قد جمع الهدو والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاماً يغنيه عن الإعادة ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغني جعفر عنها كما استغني عن الإعادة. وقال مرة ما رأيت أحداً كان لا يتحسب ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنج ولا يترقب لفظاً قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه أشد اقتداراً ولا أقل تكلفاً من جعفر بن يحيى واشتهر بحسن التوقيع. قال الجاحظ: قال جعفر بن سعيد رضيع أيوب بن جعفر وحاجبه قال: ذكرت لعمر بن مسعدة توقيعات جعفر بن يحيى. فقال: قد قرأت لأم جعفر توقيعات في حواشي الكتب وأسافلها فوجدتها أجود اختصاراً وأجمع للمعاني. وقال ثمامة: سمعت جعفر بن يحيى يقول لكتابه: إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا.

ومن الخطباء ثمامة بن أشرس الذي وصف لنا جعفر بن يحيى المتقدم ذكره أنفاً بما وصف . وقال الجاحظ : وهذه الصفات التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره . قال وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك .

وقال بعض الكتاب معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الحزيمي^(١) شعر نفسه في مديح أبي دلف حيث يقول :

له كلم فيك معقولة إزاء القلوب كركب وقوف

ومن الخطباء زرعة بن ضمرة من بني هلال بن عامر وهو الذي قيل له لولا غلور فيه ما كان كلامه إلا الذهب . وقام عند معاوية بالشام خطيباً فقال معاوية : يا أهل الشام هذا خالي فأتوني بخال مثله . وكان النعمان بن زرعة بن ضمرة من أخطب الناس وهو أحد من كان تخلص من الحجاج من قلّ ابن الأشعث بالكلام اللطيف .

ومن الخطباء الحجاج بن يوسف الثقفي وهو الذي ولي العراق عشرين سنة ومات في أيام الوليد بن عبد الملك بواسط المدينة التي بناها هو في العراق وكانت وفاته في رمضان سنة خمس وتسعين وله ثلاث وخمسون سنة . وقال ابن العربي في المسامرات إن عدد من قتلهم الحجاج صبراً مائة وعشرون ألفاً قال : ومات في حبه خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة . وكان الحجاج صغير العينين أخيفش مسلّق الأجفان ولذلك قال ابن أرقم النميري وكان الحجاج جعله على بعض شرط إبان بن مروان ثم حبه فلما خرج قال :

طلبك الله لم يمنن عليه أبو داود وابن أبي كثير
ولا الحجاج عيني بنت ماء نعلب طرفها حذر الصقور
لأن طير الماء لا يكون أبداً إلا منسلق الأجفان .

(١) كذا ورد في المطبوع والصواب الخريمي كما في البيان والتبيين ١/ ١١١ . (عبد الحميد الرشودي) .

قال أبو الحسن المدائني: قال الحجاج لأنس بن مالك حين دخل عليه في شأن ابنه عبد الله وكان خرج مع ابن الأشعث: لا مرحباً بك ولا أهلاً لعنة الله عليك من شيخ جوال في الفتنة مرة مع أبي تراب ومرة مع ابن الأشعث والله لأثقلنك قلع الصمغة ولأعصبنك عصب السلمة ولأجردنك تجريد الضب.

قال أنس: من يعني الأمير أبقاه الله. قال: إياك أعني أصم الله صداك. قال فكتب أنس بذلك إلى عبد الملك فكتب عبد الملك إلى الحجاج:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن المستفربة بعجم الزبيب والله لقد هممت أن أركلك برجلي ركلة تهوي بها في نار جهنم. قاتلك الله يا أخيفش العينين أصك الرجلين أسود الجاعرتين والسلام.

قوله أصك الرجلين تصك إحداهما الأخرى عند المشي وقول الحجاج لأنس لأعصبنك عصب السلمة معناه لأشدن يديك ورجليك لأن الرعاة تعصب أغصان الأشجار بعضها إلى بعض وتخططها بالعصي حتى يسقط الورق فترعاه الماشية. قال أبو الحسن وغيره أراد الحجاج الحج فخطب الناس فقال: أيها الناس إنني أريد الحج وقد استخلفت عليكم ابني محمداً هذا وأوصيته بخلاف ما أوصى به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الأنصار: إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أوصى أن يقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم. ألا وإنني أوصيته أن لا يقبل من محسنكم ولا يتجاوز عن مسيئكم ألا وإنكم ستقولون مقالة ما يمنعكم من إظهارها إلا مخافتي ألا وإنكم ستقولون بعدي لا أحسن الله له الصحابة ألا وإنني معجل لكم الإجابة لا أحسن الله الخلافة عليكم ثم نزل.

وكان يقول في خطبه: أيها الناس إن الكف عن محارم الله أيسر من الصبر على عذاب الله.

وخطب الحجاج يوماً فقال: إن الله أمرنا بطلب الآخرة وكفانا مؤنة الدنيا فليتنا كفيها مؤنة الآخرة وأمرنا بطلب الدنيا فسمعها الحسن البصري فقال: هذه ضالة المؤمن خرجت من قلب المنافق.

ولقي الحجاج أعرابياً فقال له ما بيدك. قال: عصاي أركزها لصلاتي وأعدها

لعداتي وأسوق بها دابتي وأفوى بها على سفري وأعتمد عليها في مشيتي لبتسع خطوي وأثب بها على النهر وتؤمّنتي العثر وألقي عليها كسائي فيقيني الحر ويجنبني القر وتدني إلي ما بعد عني وهي محمل سفرتي وعلاقة أدواتي أقرع بها الأبواب وألقي بها عقور الكلاب وتنوب عن الرمح في الطعان وعن السيف عند منازلتي الأقران ورثتها عن أبي وسأورثها ابني من بعدي وأمش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى . فبهت الحجاج وانصرف .

قال الهيثم بن عدي : قدمت وفود العراق على سليمان بن عبد الملك بعدما استخلف وكان حاقداً على الحجاج يبغضه أشد البغض فأمر الوفود بشم الحجاج فقاموا يشتمونه . فقال بعضهم إن عدو الله الحجاج كان زباباً قثوراً بن قنور لا نسب له في العرب . فقال سليمان : أي شتم هذا إن عدو الله الحجاج كتب إلي : إنما أنت نقطة من مداد فإن رأيت فيّ ما رأى أبوك وأخوك كنت لك كما كنت لهما وإلا فأنا الحجاج وأنت النقطة فإن شئت محوتك وإن شئت أثبتك فآلعه لعه الله . فأقبل الناس يلعنونه فقام ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال : يا أمير المؤمنين إنا نخبرك عن عدو الله بعلم . قال : هات . قال : كان عدو الله يتزين تزين المومسة ويصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمِلَ عمَل الفراعنة وأكذب في حديثه من الدجال . فقال سليمان لرجاء بن حيوة هذا وأبيك الشتم لا ما تأتي به السفلة .

وقوله زباب هو كسحاب فأر عظيم أصم تضرب العرب به المثل في السرقة فتقول أسرق من زبابة . والقنور : الشمس الصعب .

وخطب الوليد بن عبد الملك فقال : إن أمير المؤمنين عبد الملك كان يقول : إن الحجاج جلدة ما بين عينيّ ألا وإنه جلدة وجهي كله .

وقوله إن الحجاج جلدة ما بين عيني كناية عن أنه عزيز مكرم عنده قال الشاعر :
يلهرونسي من سالم وأديرهم وجلدة بين العين والأنف سالم
وخطب الوليد أيضاً بعد وفاة الحجاج وتوليته يزيد بن أبي مسلم مكانه قال :
إنما مثلي ومثل يزيد بن أبي مسلم بعد الحجاج كمن سقط منه درهم فأصاب ديناراً .

وقال أبو الحسن وغيره: قالوا: دخل يزيد بن أبي مسلم على سليمان بن عبد الملك وكان يزيد دميماً فلما رآه سليمان قال على رجل أجرك رسنك وسلطك على المسلمين لعنة الله فقال يا أمير المؤمنين: إنك رأيتني والأمر عني مدبر ولو رأيتني والأمر عليّ مقبل استعظمت من أمري ما استصغرت. قال: فقال سليمان: افتري الحجاج بلغ قعر جهنم بعد فقال يزيد: يا أمير المؤمنين يجيء الحجاج يوم القيامة بين أبيك وأخيك قابضاً على يمين أبيك وشمال أخيك فضعه من النار حيث شئت.

وذكر صالح بن سليمان عن عتبة بن عمر بن عبد الرحمن بن الحارث قال: ما رأيت عقول الناس إلا قريباً بعضها من بعض إلا ما كان من عقل الحجاج بن يوسف وإياس بن معاوية فإن عقولهما كانت ترجح على عقول الناس كثيراً. وقال رؤية بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء: إنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج.

وقال أبو الحسن قال الحجاج للمعلم ولده: علّم ولدي السباحة قبل الكتابة فإنهم يصيبون من كتب عنهم ولا يصيبون من يسبح عنهم. قال وضرب الحجاج أعناق الأسرى، فلما قدموا إليه رجلاً ليضرب عنقه قال: والله لئن كنا أسأنا في الذنب فما أحسنت في العفو. فقال الحجاج: أف لهذه الجيف أما كان فيها أحد يحسن مثل هذا، وأمسك عن القتل.

قال أبو الحسن أول من أجرى في البحر السفن المقيمة المسمرة غير المخرزة والمدهونة وغير ذوات الجأجي، وكان أول من عمل المحامل أيضاً الحجاج وفيه قال بعض الرجاز:

أول عبد عمل المحاملا أخزاه ربي عاجلاً أو آجلاً
ولما مات الحجاج خرجت عجوز من داره وهي تقول:

اليوم يرحمنا من كان يغبطنا واليوم نتبع من كانوا لنا تبما
ومن الخطباء وأصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة وهو الذي زعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ف قيل له وعليّ أيضاً فأنشد:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا
 وكان واصل بن عطاء ذا لثغة في حرف الراء وكان قببح اللثغة شنيعها ولا
 يستطيع النطق بها البتة ولكنه مع لثغته في حرف الراء كان من الفصاحة بالمكان
 الأعلى لأنه كان ذا قدرة عظيمة على البيان بحيث كان يتجنب الراء إذا خطب
 ويسقطها من كلامه إذا تكلم فجاءت خطبه خالية من شناعة تلك اللثغة.

قال الجاحظ: من أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من
 الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطق فلم يزل
 يكابد ذلك ويغالبه ويناضله ويساجله ويتأنى لسره والراحة من هجته حتى انتظم له
 ما حاول، واتسق له ما أمل حتى صار لغرابته مثلاً ولظرافته معلماً. قال ولولا
 استفاضة هذا الخبر وظهور هذه الحال لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له قال:
 ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة لأن ذلك يحتمل الصنعة وإنما
 عنيت مُحاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان.

واجتمع بعض الخطباء مرة عند عبد الله بن عبد العزيز والي العراق وهم خالد
 ابن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى وكان واصل بن عطاء معهم فخطبوا
 وارتجل هو خطبة نزع منها الراء فكانت مع ذلك أطول من خطبهم. وكان بشار بن
 برد كثير المدح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة وكان قد
 فضل على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد
 الله بن عمر بن عبد العزيز فقال:

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بددت من غير تقدير
 وإن قولاً يروق الخالدين معاً كمرجل القين لما حُفَّ باللهب
 وقال بشار:

تكلف القول والأنوم قد حفلوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
 فقام مرتجلاً تغلي بدهائه كمرجل القين لما حُفَّ باللهب
 وجانب الراء لم يشمر به أحد قبل التصحف والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة أيضاً:

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول زوره شهرا
وقال صفوان الأنصاري في ذلك أيضاً:

فسائل بمعبد الله في يوم حفله وذلك مقام لا يشامده وغد
أقام شبيباً وابن صفوان قبله بقول خطيب لا بجانبه القصد
وقام ابن عيسى ثم قفاه واصل فأبدع قولاً ماله في الورى ند
فما نقصته الرء إذ كان قادراً على تركها واللفظ مطرد سرد
ففضل عبد الله خطبة واصل وضوعف في قسم الصلاة له الشكر
فأتنع كل القوم شكر حبانهم وقلل ذاك الضعف في عينه الزهد

والشكر هو العطاء . وبالجمله فقد كان واصل بن عطاء في تركه الرء في خطبه ومحاوراته آية من آيات البلاغة . ولما هجا بشار واصلًا وصوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين قال واصل عند ذلك : «أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله ، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعث إليه من يبيع بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله ، ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي» .

فانظر كيف تجنب الرء في كلامه هذا مع ما ترى من سلاسته وقلة ظهور التكلف فيه حتى أنك لا تظن به التكلف مع امتناعه من حرف كثير الدوران في الكلام ، ألا ترى أنه حين لم يستطع أن يقول بشار وابن برد قال المكنى بأبي معاذ ، وحين لم يستطع أن يقول المرعث جعل المشنف بدلاً من المرعث والملحد بدلاً من الكافر وقال إن الغيلة سجية من سجايا الغالية ولم يذكر المنصورية ولا المغيرية لمكان الرء ، وقال لبعث إليه من يبيع بطنه ولم يقل لأرسلت إليه من يبيع بطنه ، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه ، وكان واصل إذا أراد أن يذكر البر قال القمح والحنطة ، والقمح لغة شامية ، والحنطة لغة كوفية هذا وهو يعلم أن لغة من قال بر أفصح من لغة من قال قمح أو حنطة .

قال قطرب أنشدني ضرار بن عمرو قول الشاعر في واصل:

ويجعل البر قمحاً في تصرفه وجانب الرء حتى احتال للشمر
ولم يطق مطراً والقول بمجلة فعاد بالنبث إشفاقاً من المطر

قال وسألت عثمان البري كيف كان واصل يصنع في العدد فكيف كان يصنع
ب عشرة وعشرين وأربعين وكيف كان يصنع في القمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر
رمضان وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة
ورجب فقال ما لي فيه قول إلا ما قال صفوان:

ملقن ملهم فيما يحاوله جم خواطره جواب آفاق
وكان واصل طويل العنق جداً وكان يلقب بالغزال قال بشار:

مالي أشايح غزالاً له عنق كنقنق الدؤان ولى وإن مثلاً
ومما يدل على أنه كان غزلاً قول إسحاق بن سويد العدوي:

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب
ولكنني أحب بكل قلبي واعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حياً به أرجو فداً حسن الثواب

وقال قوم: إن واصل بن عطاء لم يكن غزلاً وإنما قيل له الغزال لكثرة جلوسه
في سوق الغزالين إلى أبي عبد الله مولى قطن الهلالي. فقول الناس واصل الغزال
هو كقولهم لخالد الفقيه، خالد الحذاء مع أنه لم يكن حذاء بل كان أيضاً يكثر
الجلوس في سوق الحذائين وكقولهم هشام الدستواني لأن الإباضية كانت تبعث إليه
من صدقاتها بثياب دستوانية فكان يكسوها الأعراب الذين يكونون بالحجاب فأجابوه
إلى قول الإباضية وكانوا قبل ذلك لا يزوجون الهجناء فأجابوه إلى التسوية وزوجوا
هجيناً. وكما قالوا أبو مسعود البصري لأنه كان نازلاً على ذلك الماء، وكما قالوا
أبو مالك السدي لأنه كان يبيع الخمر في سدة المسجد. فهذا هو احتجاج الذين
زعموا أن واصلاً لم يكن غزلاً ومهما كان فإن واصلاً كان يلقب بالغزال سواء كان
غزلاً أو لم يكن.

قد ذكرنا لك جملة من الخطباء الأولين ممن ذكرهم الجاحظ في كتاب البيان ولكن لا على هذا الترتيب الذي رتبناه . ولقد ضربنا صفحاً عن ذكر كثيرين منهم إذ ليس من غرضنا استقصاء الخطباء هنا وإنما أثبتنا منهم هذه الجملة ليكونوا نموذجاً للقارئ وقدوة لمن حاول هذه الصنعة ونزع في منطق هذه النزعة ولندكر الآن بعض من عرفنا من خطباء عصرنا فنقول :

العرب اليوم أشبه ببني إسرائيل وهم في التيه وشرح هذه القضية يطول سوى أننا نقول إن فساد اللسان وجور الزمان واختلال السليقة وضعف السجيا وخور العزائم واختلاف الأهواء لمن الأسباب التي أنزلت العرب اليوم في الدرك الأسفل من المحشر البشري بعد أن صبغتهم بصبغة أعجمية وجعلتهم عباديد متفرقين شذر مذر . وإن شئت أن تجمع هذه الأسباب كلها تحت سبب عام فقل : الجهل الطويل الغريض الصفيق الوثيق الذي هو على حد قول الشاعر :

وما أنت ممن يجهل العلم وحده بل الجهل أيضاً بل وجهلك بالجهل
فإذا كان الأمر كذلك فلا عجب أن نجد خطباء العربية قليلين في هذا العصر معدودين بالأصابع لأننا اليوم في زمان نشد فيه :

أتى الزمان بنوه في شببته فسرهم وأبناء على الهرم
فمن خطباء العصر الذين عرفناهم عبد العزيز التونسي وقد اجتمعت به في قسطنطينية قبل بضع سنين فرأيت من أبين الناس وكنت معجباً بحسن بيانه جداً وهو يتكلم بالعربية الفصحى دون تلجلج ولا تلعثم وقد أخبروني عنه أنه يخطب بالفرنساوية كما يخطب بالعربية .

ومنهم الشيخ عبد العزيز شاويش العالم النحرير والكاتب الشهير صاحب مجلة الهداية وله كتب ورسائل مشهورة وله تفسير للقرآن بديع جداً وهو من زعماء الحزب الوطني في مصر وقد أثار بكتاباتانه حرباً عواناً على الإنكليز بمصر وكان قد ناوأ في مجرى السياسة ، خديوي مصر عباس حلمي باشا الذي كان من ديدنه الخنوع للإنكليز ، وضايقته الحكومة المصرية حتى اضطر أن يبارح القاهرة ويقدم قسطنطينية فانضم إلى حزب الاتحاديين فيها وهناك تعرفت به وكثيراً ما زرته وجلست إليه .

ثم إن الحكومة المصرية طلبته مرة من حكومة القسطنطينية ولم يكن الحكم إذ ذاك للاتحادين بل كان رئيس الوزارة يومئذ أحمد مختار باشا الملقب بالغازي ، فأسلمه أحمد مختار باشا إلى الحكومة المصرية فشق ذلك على الاتحادين واستأثروا منه وابتأسوا به وقد قلت في ذلك قصيدة أخاطبه بها ، قلت فيها بعد ذكر ما جرى :

إن العلى همست إليك بسرها	ولقد فهمت كلامها المهموسا
فنهضت بين المسلمين تلمهم	وتجد منهم مخلقاً ودرسا
فرماك منهم حاسدوك بتهمة	ملأوا الفضاء بزورها تدليسا
إن يبغضوك فإن حبك لم يزل	في قلب كل موحد مفروسا
والشمس تشهد أن فضلك مثلها	يحيي النفوس ويقتل الخنديسا
يا ليت شمري أي كأس مرة	لك أرهقوا مذ جزعوك البوسا
وبأي سلسلة رموك مكبلاً	وبأي سجن فادروك حبيسا
قد بت من جزعي عليك منجماً	في الليل عنك أسائل البرجيسا
إن يسجنوك فإن ذكرك مطلق	يجني الثناء ويقطف التقديسا
أو يوحشوك بقمر سجنك مفرداً	فالحق عندك قد أقام أنيسا
ولئن لقيت أدنى فكم من مصلح	لقي الأداة مفجماً متموسا

ومن خطباء العصر الأمير شكيب إرسلان وهو عربي قح من ذوي الفصاحة واللسن يتكلم بكلام الأعراب الأقحاح وقد برز في صناعتي المنظوم والمنثور وهو في كليهما ينسج نسيج البداوة على منوال الحضارة فترى في شعره وكتاباتة جزالة البدوي ورقة الحضري وهل هو في كتاباته أبرع منه في شعره أو الأمر بالعكس هذا ما أتردد في الجواب عليه الآن لأن الذي قرأته من رسائله وأشعاره في الصحف السيارة قليل جداً بالنسبة إلى ما فاتني ولم أره . والحكم البات متوقف على استقراء ذلك واستقصائه . والأمير شكيب إرسلان من بيت رفيع العماد من أمراء لبنان ويقال إن نسه ينتهي إلى النعمان بن المنذر .

ومن الخطباء الشيخ صالح الشريف التونسي وهو من العلماء الفضلاء وقد شهدت له خطبة خطبها مرة في قسطنطينية تكلم فيها على العصبية القومية بكلام أحسن فيه إلا أنني رأيته يتشادق في القول .

ومن الخطباء الشيخ أسعد شقير وهو ذو بدهاء فاق فيها على خطباء عصره فتراه إذا خطب مشجاً يقتضب الكلام اقتضاباً إلا أنه من جهة الفاظه لا يعد من المبرزين في الفصاحة وهو مع ذلك مكثار يكاد في كثرة كلامه يجنح إلى الثرثرة وقد شهدت بعض خطبه في قسطنطينية وهو يحسن الخطابة بالتركية أيضاً كالعربية.

ومن الخطباء محمد كرد علي صاحب مجلة المقتبس وهو عالم فاضل ذو بحث وتنقيب في العلم لا يجاريه فيه أحد وهو من مشاهير الكتاب في هذا العصر بارع جداً في ترسله إلا أنك تحس في كتابته بشيء من الجفاف ووحدانية السياق وذلك مغتفر في جنب ما ترى فيها من السهولة وحسن الاتساق. ومحمد كرد علي أول صديق صادقته على الغياب إذ كنت أكاثبه وهو بمصر حيث كان ينشر مجلته المقتبس ثم إنه عاد إلى وطنه دمشق الشام وأخذ ينشر فيها مجلته مع صحيفة يومية باسم المقتبس أيضاً وقد اجتمعت به هناك لما عرجت على دمشق في طريقي إلى قسطنطينية وهو اليوم في دمشق.

ومن الخطباء الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار بمصر وهو عالم فاضل ومعدود في الكتاب إلا أن أسلوبه في الكتابة هزيل معروق لا يسمن ولا يغني من جوع وهو إلى العلم أقرب منه إلى الفصاحة واللسن، وقد شهدت خطبة له خطبها في قسطنطينية فرأيت فيه من معائب الخطيب أنه ضليل الصوت ولضؤولة صوته كان يتشادق في كلامه تشادقاً بارداً جداً، وفيه أيضاً لثغة خفيفة في حرف الراء وفيه لكثرة عامية أيضاً فإنه إذا قال كذا قال كزا وإذا قال ذلك قال زالك وإذا قال نظرت قال نزررت إلا أنه مكثار جداً لا يعجز عن الإطالة وربما خرج عن أول الكلام إلى ما لا يقتضيه المقام ولولا ذلك لحمدت منه الإطالة.

ومن الخطباء الشيخ مصطفى الغلاييني صاحب مجلة النبراس ببيروت وهو معدود في العلماء والكتاب والشعراء أيضاً إلا أنه لا يجيد في شعره كما يجيد في كتابته وله كتب ورسائل غير قليلة وقد اجتمعت به في بيروت إلا أنني لم أشهد شيئاً من خطبه. وقد أخبرت عنه أنه مفوه يسيل غرباً في الخطابة.

ومن خطباء العصر فيلكس فارس صاحب جريدة الاتحاد ببيروت وهو ذو قدم راسخة في الأدب وهو خطيب وكاتب وشاعر ولكنه في كتابته أعلى منه في شعره وهو يجيد أيضاً الترجمة من الفرنسية إلى العربية وقد اجتمعت به مرة في حلب فقرأ لي شعراً منشوراً للشاعر الفرنسي فيكتور هوغو كان قد ترجمه إلى العربية فأحسن فيه كل الإحسان وهو معدود في الخطباء المبرزين.

ومن الخطباء المبرزين في الخطابة الأديب الفاضل اسكندر العازار وقد اجتمعت به في بيروت وهو من الخطباء المشهورين في تلك الديار وهو إذا خطب يشوب كلامه ببعض الظرف والهزل وهو شاعر أيضاً.

ومن خطباء تلك الديار الياس طراد العالم الفاضل وكذلك إبراهيم الحوراني وأنطوان شحيير وأمين الريحاني وبشارة الخوري صاحب جريدة البرق وداود مجاعص صاحب مجلة الحرية وغيرهم ممن لا أذكر أسماءهم الآن هؤلاء كلهم من لبنان وكلهم خطباء وفيهم الشاعر المجيد بشارة الخوري والفيلسوف الحكيم كأمين الريحاني والكاتب البارع كداود مجاعص.

المبحث السابع عشر في ذكر بعض الخطب المشهورة

خطبة لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

إنما الدنيا أمل مخترم وأجل منتقض وبلاغ إلى دار غيرها وسير إلى الموت ليس فيه تعريج فرحم الله امرأً فكر في أمره ونصح لنفسه وراقب ربه واستقال ذنبه، بشس الجار الغني يأخذ بما لا يعطيك من نفسه فإن أبيت لم يعذرك. إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم وعليكم بالقصر في قوتكم فهو أبعد من السرف وأصح للبدن وأقوى على العبادة وإن العبد لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه.

وله أيضاً من خطبة في الحث على السعي قال:

لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لم تمطر ذهباً ولا فضة والله تعالى إنما يرزق الناس بعضهم من بعض فقد قال تعالى: (فإذا قضيت الصلوة فانثربوا في الأرض وابتبوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون).

خطبة لمعاوية بن ابي سفيان

قال الجاحظ: رواها شعيب بن صفوان وزاد فيها البيهقي وغيره قالوا لما حضرت معاوية الوفاة قال لمولى له: من بالباب؟ قال: نفر من قرش يتباشرون بموتك. فقال: ويحك ولم؟ قال: لا أدري. قال: فوالله ما لهم بعدي إلا الذي يسوؤهم وأذن للناس فدخلوا.

فحمد الله وأثنى عليه وأوجز ثم قال :

يا أيها الناس إنا قد أصبحنا في دهر عنود وزمن شديد يعد فيه المحسن مسيئاً
ويزاد فيه الظالم عتواً لا ننتفع بما علمناه ولا نسأل عما جهلناه ولا نتخوف قارعة
حتى نحل بنا فالناس على أربعة أصناف ، منهم من لا يمنع من الفساد في الأرض
إلا مهانة نفسه وكلال حده ونضيض وفره ومنهم المصطلت لسيفه المجلب بخيله
ورجله والمعلن بشره قد أشرط نفسه وأوبق دينه لحطام ينتهزه أو مقنب يقوده أو
منبر يفرعه ولبش المتجر أن تراها لنفسك ثمناً ولمالك عند الله عرضاً ومنهم من
يطلب الدنيا بعمل الآخرة ولا يطلب الآخرة بعمل الدنيا فقد طامن من شخصه
وقارب من خطوه وشمر من ثوبه وزخرف نفسه للأمانة واتخذ ستر الله ذريعة
للمعصية ومنهم من أقعده عن طلب الملك ضؤولة نفسه وانقطاع سببه فقصرت به
الحال عن أمله فتحلى باسم القناعة وتزين بلباس الزهاد وليس من ذلك في مراح
ولا مغدى وبقي رجال غض أبصارهم ذكر المرجع وأراق دموعهم خوف المحشر
فهم بين شريد نافر وخائف منقمع وساكنت مكعوم وداع مخلص وموجع ثكلان قد
أخملتهم التقية وشملتهم الذلة فهم في بحر أجاج أفواههم ضامرة وقلوبهم فرحة قد
وعظوا حتى ملؤا وقهروا حتى ذلوا وقتلوا حتى قلوا فلتكن الدنيا في أعينهم أصغر
من حشالة القطة وقراضة الجلمين واتعظوا بمن كان قبلكم مثل أن يتعظ بكم مَنْ
بعدكم فارفضوها ذميمة فإنها قد رفضت من كان أشغف بها منكم .

قال الجاحظ : وفي هذه الخطبة ضروب من العجب منها أن هذا الكلام لا يشبه
السبب الذي من أجله دعاهم معاوية ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس وفي
الإخبار عنهم وعما هم عليه من القهر والإذلال من التقية والخوف أشبه بكلام علي
وبمعانيه وبحاله منه بحال معاوية ، ومنها أنا لم نجد معاوية في حالة من الحالات
يسلك في كلامه مسلك الزهاد ولا يذهب مذاهب العباد . قال وإنما نكتب لكم
ونخبر بما سمعناه وانتهى .

قلت أما أنا فلا أرى في هذه الخطبة شيئاً من العجب ذلك لأن معاوية إنما
دعاهم وأذن لهم بالدخول لما سمع من أنهم شامتون يتباشرون بموته فأراد أن
يكلّمهم بكلام الواعظ المقرع والزاجر الموبخ فسلك في كلامه مسلك الزهاد جرياً

على ما اقتضاه المقام وفي كل جملة من كلامه هذا تعريض بهم كما هو ظاهر،
وأما أن هذا الكلام أشبه بكلام علي ومعانيه فقد قلنا إن معاوية تعمد في هذا المقام
التشبه بعلي وأمثاله توصلاً إلى تبيكت حاسديه الشامتين دون أن يظهر لهم جزءاً من
الموت، لعمري إن هذا مما يدل على دهاء معاوية وحسن تجلده.

خطبة لعبد الله بن الأهم عند عمر بن عبد العزيز

قال الجاحظ: قال أبو الحسن عن يحيى بن سعيد عن ابن خربوز البكري عن
خالد بن صفوان قال: دخل عبد الله بن الأهم على عمر بن عبد العزيز مع العامة
فلم يفجأ عمر إلا وهو مائل بين يديه يتكلم، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد فإن الله خلق الخلق غنياً عن طاعتهم آمناً لمعصيتهم والناس يومئذ في
المنازل والرأي مختلفون والعرب بشر تلك المنازل أهل الوبر وأهل المدر تحتاز
دونهم طيبات الدنيا ورفاعة عيشتها مبتهم في النار وحبهم أعمى مع ما لا يحصى
من المرغوب عنه والمزهود فيه فلما أراد الله أن ينشر فيهم رحمته بعث إليهم
رسولاً منهم، عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم، فلم
يمنعهم ذلك أن جرحوه في جسمه ولقبوه في اسمه ومعه كتاب الله لا يرحل إلا
بأمره ولا ينزل إلا بإذنه، واضطروه إلى بطن غار، فلما أمر بالغرامة اصفر لأمر الله
لونه فأفلج الله حجته وأعلى كلمته وأظهر دعوته ففارق الدنيا نقياً نقياً صلى الله عليه
وسلم ثم قام بعده أبو بكر (رضي الله عنه) فسلك سنته وأخذ بسبيله وارتدت العرب
فلم يقبل منهم بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا الذي كان قابلاً منهم
فانتضى السيوف من أغمادها وأوقد النيران من شعلها ثم ركب بأهل الحق أهل
الباطل فلم يبرح يفضل أوصالهم ويسقي الأرض دماءهم حتى أدخلهم في الذي
خرجوا عنه وقرهمم بالذي نفروا منه وقد كان أصاب من مال الله بكرة يرتوي عليه
وحشية ترضع ولداً له فرأى ذلك غصة عند موته في حلقة فآدى ذلك إلى الخليفة
من بعده وبرئ إليهم منه وفارق الدنيا نقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى
عنه. ثم قام من بعده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فمضّر الأمصار وأعد للأمور
أقرانها وللحرب آلتها فلما أصابه قن المغيرة بن شعبة أمر ابن عباس ليسأل الناس

هل يثبتون قاتله فلما قيل له قن المغيرة استهل بحمد الله أن لا يكون أصابه ذو حق في الفيء فيستحل دمه بما استحل من حقه وقد كان أصاب من مال الله بضعاً وثمانين ألفاً فكسر بها رباعه وكره بها كفالة أهله وولده فأذى ذلك إلى الخليفة من بعده وفارق الدنيا تقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى عنهما ثم إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع ثم إنك يا عمر ابن الدنيا ولدتك ملوكها وألقتك ثديها فلما وليتها ألقيتها حيث ألقاها الله فالحمد لله الذي جلا بك حوبتها وكشف بك كربتها، امض ولا تلتفت فإنه لا يغني من الحق شيئاً أقول قولي هذا وأستغفر الله لكم وللمؤمنين والمؤمنات .

قال ولما قال إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع سكت الناس كلهم إلا هشاماً فإنه قال : كذبت .

خطبة لعمر بن عبد العزيز

قال أبو الحسن حدثنا المغيرة بن مطرف عن شعيب بن صفوان عن أبيه قال : خطب عمر بن عبد العزيز بخناصرة خطبة لم يخطب بعدها حتى مات رحمه الله . فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

أيها الناس إنكم لم تخلقوا عبثاً ولم تتركوا سدى وإن لكم معاداً يحكم الله فيه بينكم فخاب وخسر من خرج من رحمة الله التي وسعت كل شيء وحرم الجنة التي عرضها السموات والأرض واعلموا أن الأمان غداً لمن خاف ربه وباع قليلاً بكثير وفانياً بباقي ألا ترون أنكم في أسلاب الهالكين وسيخلفها من بعدكم الباقيون كذلك حتى تردوا إلى خير الوارثين ثم أنتم في كل يوم تشيعون غادياً ورائحاً إلى الله قد قضى نحبه وبلغ أجله ثم تغيبون في صدع من الأرض ثم تدعونه غير موسد ولا ممهد قد خلع الأسباب وفارق الأحباب وواجه الحساب غنياً عما ترك فقيراً إلى ما قدم وأيم الله إنني لأقول هذه المقالة وما أعلم عند أحد منكم من الذنوب أكثر مما عندي فاستغفر الله لي ولكم وما تبلغنا حاجة يتسع لها من عندنا إلا سدناها ولا أحد منكم إلا وددت أن يده مع يدي ورحمى الذين يلونني حتى يستوي عيشنا وعيشكم وأيم الله أن لو أردت غير هذا من عيش أو غصارة لكان اللسان مني ناطقاً

ذلولاً عالمًا بأسبابه لكنه مضى من الله كتاب ناطق وسنة عادلة دل فيها على طاعته ونهى فيها عن معصيته .

ثم بكى فتلقى دموع عينيه بطرف ردائه ثم نزل فلم يرَ على تلك الأعواد حتى قبضه الله .

خطبة أبي حمزة الخارجي

قال الجاحظ : دخل أبو حمزة الخارجي مكة - وهو أحد نساك الإباضية وخطبائهم ، واسمه يحيى بن المختار - فصعد منبرها متوكئاً على قوس له عربية ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

أيها الناس ، إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان لا يتأخر ولا يتقدم إلا بإذن الله وأمره ووحيه ، أنزل الله كتاباً بين له فيه ما يأتي وما يتقي ، ولم يكُ في شك من دينه ، ولا في شبهة من أمره ثم قبضه الله وقد علّم المسلمين معالم دينهم ، وولّى أبا بكر صلاتهم ، فولاه المسلمون أمر دنياهم حين ولاه رسول الله أمر دينهم ، فقاتل أهل الردة ، وعمل بالكتاب والسنة ، فمضى لسبيله رحمة الله عليه .

ثم ولي عمر بن الخطاب رحمه الله ، فسار بسيرة صاحبه ، وعمل بالكتاب والسنة ، وجبى الفئء ، وفرض الأعطية ، وجمع الناس في شهر رمضان ، وجلد في الخمر ثمانين ، وغزا العدو في بلادهم ، ومضى لسبيله رحمة الله عليه .

ثم ولي عثمان بن عفان فسار ست سنين بسيرة صاحبه ، وكان دونهما ، ثم سار في الست الأواخر بما أحبط به الأوائل ، ثم مضى لسبيله .

ثم ولي علي بن أبي طالب فلم يبلغ من الحق قصداً ، ولم يرفع له مناراً ، ثم مضى لسبيله .

ثم ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله وابن لعينه ، فاتخذ عباد الله خولاً ، ومال الله دولاً ، ودينه دغلاً ، ثم مضى لسبيله فalcنزه لعنه الله .

ثم ولي يزيد بن معاوية ، يزيد الخمر ، ويزيد القروء ، ويزيد الفهود الفاسق في بطنه ، المأبون في فرجه ، فعليه لعنة الله وملأنته .

ثم اقتصرهم خليفة خليفة، فلما انتهى إلى عمر بن عبد العزيز أعرض عنه، ولم يذكره. ثم قال:

ثم ولي يزيد بن عبد الملك الفاسق في دينه، المأبون في فرجه، الذي لم يؤنس منه رُشد، وقد قال الله تعالى في أموال اليتامى: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ فأمر أمة محمد عليه السلام أعظم. يأكل الحرام ويشرب الخمر ويلبس الحلة قُومت بألف دينار، قد ضربت فيها الإبشار، وهتكت بها الأستار، وأخذت من غير حلها. حباية عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كل مأخذ قد ثوبه، ثم التفت إلى إحداهما فقال: ألا أظير ألا أظير! نعم فطر إلى لعنة الله، وحريق ناره، وأليم عذابه.

وأما بنو أمة ففرقة الضلالة، بطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بين الله أهلها فجعلهم ثمانية أصناف، فقال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾. فأقبل صنف تاسع ليس منها فأخذها كلها. تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله.

وأما هذه الشيع فشييع ظاهرت بكتاب الله، وأعلنوا الفرية على الله، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين ولا بعلم ناقد في القرآن، وينقمون المعصية على أهلها، ويعملون إذا وُلُّوا بها، يصرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها، جفاة عن القرآن، أتباع كهان، يؤملون الدول في بعث الموتى، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.

ثم أقبل على أهل الحجاز فقال: يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟ وهل كان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا شباباً. أما والله إنني لعالم بتتابعكم فيما يضركم في معادكم، ولولا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركت الأخذ فوق أيديكم. شباب والله مكتهلون في شبابهم، غيبة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وإطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنيةً أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهن شهقة كان زفير جهنم بين

أذنيه . موصول كلالهم بكلالهم : كلال الليل بكلال النهار . قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباهم ، واستقلوا ذلك في جنب الله ، حتى إذا رأوا السهام قد فوقت والرماح قد أشرعت ، والسيوف قد انقضيت ، ورعدت الكتية بصواعق الموت وبرقت ، استخفوا بوعيد الكتية لوعد الله ، ومضى الشباب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه ، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه سباع الأرض ، وانحطت عليه طير السماء ، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله ، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله .

ثم قال : آه آه (ثلاثاً) . ثم بكى ونزل .

خطبة قطري بن الفجاءة

وهي تتضمن وصف الدنيا ووصف سكان القبور وصفاً بديعاً .

قال الجاحظ : صعد قطري بن الفجاءة منبر الأزارقة - وهو أحد بني مازن بن عمرو بن تميم - فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه ثم قال :

أما بعد فلاني أحذركم الدنيا فلإنها حلوة خضرة ، حفت بالشهوات وراقت بالقليل ، وتحببت بالمعاجلة وحليت بالآمال وتزينت بالفروور ، لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعها ، غرارة ضرارة ، خوانة غدارة ، حائلة زائلة ، نافذة بائدة ، أكالة غوالة ، بدلة^(١) نقالة ، لا تعدو إذا هي تناهت إلى أمنية أهل الرغبة فيها ، والرضا عنها ، أن تكون كما قال الله : ﴿ كما أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقنдрاً ﴾ .

مع أن امرأ لم يكن منها في خيرة إلا أعقبته بعدها عبرة ، ولم يلقَ من سرائها بطناً إلا منحته من ضرائها ظهراً ، ولم تطله غيمة رخاء إلا هطلت عليه مزنة بلاء ، وحرى إذا أضحت له متحصرة أن تمسي له خاذلة متتكرة ، وإن جانب منها اعذوب واحلولى أمرٌ عليه منها جانب وأوبى ، وإن آتت امرأ من غضارتها ورفاهتها نعماً ،

(١) وردت في المطبوع بللة وهو تصحيف وصوابه ما أثبتناه عن البيان والتبيين ١٢٦/٢ . (عبد الحميد الرشودي) .

أرهقته من نوائبها نقماً^(١)، ولم يمس امرؤ منها في جناح أمن إلا وأصبح منها على قوادم خوف، غرارة غرور ما فيها، فانية فإن من عليها، لا خير في شيء من زادها إلا التقوى من أقل منها استكثر مما يؤمنه، ومن استكثر منها استكثر مما يوبقه ويطيّل حَزَنَه، ويبكي عينه، كم واثق بها قد فجعته، وذو طمأنينة إليها قد صرعته، وذو اختيال فيها قد خدعته. وكم من ذي أبهة فيها قد صبرته حقيراً، وذو نخوة قد روته ذليلاً وكم من ذي تاج قد كبته لليدين والقم. سلطانها دول، وعيشها رنق، وعذبها أجاج، وحلوها صبر، وغذاؤها سام، وأسبابها رمام وقطافها سلع. حيها بعَرَض موت، وصحيحها بعرض سقم، ومنيعها بعرض اعتضام. مليكها مسلوب وعزيزها مغلوب، وسليمها منكوب، وجامعها محروب. مع أن وراء ذلك سكرات الموت، وهول المطلع، والوقوف بين يدي الحكم العدل؛ ﴿ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى﴾. أستم في مساكن من كان أطول منكم أعماراً، وأوضح آثاراً، وأعدّ عديداً، وأكثف جنوداً، وأعدن عنوداً، تعبدوا الدنيا أي تعبد، وآثروها أي إثار، وظعنوا عنها بالكره والصغار، فهل بلغكم أن الدنيا سمحت لهم نفساً بقدية، أو أغنت عنهم فيما قد أهلكتهم بخطب، بل قد أرهقتهم بالفوادح وضععتهم بالنوائب وعقرتهم بالمصائب. وقد رأيتم تنكروا لمن دان لها وآثرها، وأخلد إليها، حين ظعنوا عنها لفراق الأبد إلى آخر المسند. هل زودتهم إلا الشقاء وأحلتهم إلا الضنك، أو نورت لهم إلا الظلمة أو أعقبتهم إلا الندامة. فهذه تؤثرن أم عليها تحرصون، أم إليها تطمثون يقول الله: ﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾.

فبست الدار لمن أقام فيها. فاعملوا وأنتم تعلمون أنكم تاركوها لا بد، فإنما هي كما وصفها الله باللعب واللهو؛ وقد قال الله: ﴿تبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون﴾. وذكر الذين قالوا من أشد منا قوة ثم قال:

حملوا إلى قبورهم ركبانا، وأنزلوا فيها فلا يدعون ضيفانا، وجعل لهم من

(١) في المطبوع نجا والصواب ما أثبتناه عن البيان والنبين ١٢٦/٢. (عبد الحميد الرشودي).

الضريح أجنان، ومن التراب أكفان ومن الرُّفات جيران، فهم جيرة لا يجيبون داعياً، ولا يمنعون ضيماً، إن أخصبوا لم يفرحوا، وإن أقطوا لم يقتطوا، جميع وهم آحاد، وجيرة وهم أبعاد متناؤون^(١) لا يزارون ولا يزورون، حلماء قد ذهبت أضغاثهم، وجهلاء قد ماتت أحقادهم، لا يخشى فجمعهم ولا يرجى دفعهم وكما قال جل وعز: ﴿فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين﴾. استبدلوا بظهر الأرض بطناً، وبالسعة ضيقاً، وبالأهل غربة، وبالنور ظلمة، فجاءوها كما فارقوها: حفاة عراة فرادى، غير أنهم ظعنوا بأعمالهم إلى الحياة الدائمة، وإلى خلود الأبد. يقول الله: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا أنا كنا فاعلين﴾.

فاحذروا ما حذرکم الله، وانتفعوا بمواعظه، واعتصموا بحبله. عصمنا الله وإياكم بطاعته، ورزقنا وإياكم أداء حقه.

خطبة لعبيد الله بن زياد بالبصرة

قال الجاحظ: صعد عبيد الله بن زياد المنبر بعد موت يزيد بن معاوية، وحيث بلغه أن سلمة بن ذؤيب الرياحي^(٢) قد جمع الجموع يريد خلعه فقال:

يا أهل البصرة انسبوني، فوالله ما مهاجرٌ أبي إلا إليكم، ولا مولدي إلا فيكم، وما أنا إلا رجل منكم. والله لقد وليكم أبي وما مقاتلتكم إلا أربعون ألفاً، فبلغ بها ثمانين ألفاً، وأنتم أوسع الناس بلاداً، وأكثره جواداً، وأبعده مقاداً، وأغنى الناس عن الناس. انظروا رجلاً تولونه أمركم يكف سفهاءكم، ويجبي لكم فيحكم، ويقسمه فيما بينكم، فلنما أنا رجل منكم. قال: فلما أبوا غيره قال: إني أخاف أن يكون الذي يدعوكم إلى تأميري حداثة عهدكم بأمرى.

خطبة يزيد بن الوليد

هو الخليفة الثاني عشر من بني أمية وهو الذي ولد في الكعبة ولم يولد في الكعبة غيره وأمه من بنات يزدجرد بن كسرى وهو الذي قتل ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما رأى منه المنكر.

(١) في المطبوع متادون والصواب ما أثبتاه عن البيان والتبيين ١٢٩/٢. (عبد الحميد الرشودي).

(٢) في المطبوع الرياحي والصواب ما أثبتاه عن البيان والتبيين ١٣٠/٢. (عبد الحميد الرشودي).

قال الجاحظ: ولما قتل يزيد بن الوليد ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

والله يا أيها الناس، ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك، وما بي إطرأ نفسي، وإني لظلوم لها. ولقد خسرت إن لم يرحمني ربي، ويغفر لي ذنبي، ولكنني خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً إلى الله وسنة نبيه، لما هدمت معالم الهدى، وأطفئ نور التقى، وظهر الجبار العنيد [وكرثت حوله الحزق والجنود]^(١)، المستحل لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، مع أنه والله ما كان يؤمن بيوم الحساب، ولا يصدق بالثواب والعقاب. وإنه لابن عمي في النسب وكفئي في الحساب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره، وسألته أن لا يكلني إلى نفسي ودعوت إلى ذلك من أجنبي من أهل ولايتي. حتى أراح الله منه العباد، وطهر منه البلاد بحول الله وقوته لا بحولي وقوتي.

أيها الناس إن لكم عليّ ألا أضع حجراً على حجر، ولا لبننة على لبننة ولا أكرى نهراً ولا أكتز مالا، ولا أعطيهِ زوجاً ولا ولداً، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد حتى أسد فقر ذلك البلد وخصاصة أهله، بما يغنيهم فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه منه.

ولا أجتركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهاليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قوتكم أضعفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجلبهم به عن بلادهم وأقطع نسلهم.

ولكم عندي أعطياتكم في كل سنة، وأرزاقكم في كل شهر، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين، فيكون أقصاهم كأدناهم.

فإن أنا وفيت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة والمكانفة، وإن أنا لم أوف لكم فلکم أن تخلعونني، إلا أن تستتبيوني، فإن أنا تبت قبلتم مني، وإن عرفتم أحداً يقوم مقامي ممن يعرف بالصلاح، يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيتكم، فأردتم أن تبايعوه فانا أول من بايعه ودخل في طاعته.

(١) سقطت من المطبوع نقلها عن البيان والتبيين ١٤١/٢. (عبد الحميد الرشودي).

أيها الناس: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. أقول قولِي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

فلما بويح مروان بن محمد نبشه وصلبه كان يقرأون في الكتب: «يا مبذر الكنوز، يا سجاداً بالأسحار، كانت ولايتك لهم رحمة وعليهم حجة أخذوك فصلبوك».

خطبة الحجاج بعد دير الجماجم

قال الجاحظ: خطب الحجاج أهل العراق بعد دير الجماجم فقال:

يا أهل العراق، إن الشيطان قد استبطنكم فخالط اللحم والدم، والعصب والمسامع، والأطراف والأعضاء والشغاف، ثم أفضى إلى الأمخاخ والأصمخاخ، ثم ارتفع فعشش، ثم باض وفرخ، فحشاكم نفاقاً وشقاقاً، وأشعركم خلافاً، واتخذتموه دليلاً تتبعونه، وقائداً تطيعونه، ومؤمراً تستشيرونه، فكيف تنفعكم تجربة أو تعظكم وقعة، أو يحجزكم إسلام، أو ينفعكم بيان. الستم أصحابي بالأهواز، حيث رمتهم المكر وسعيتم بالغدر، واستجمعتم للكفر، وظننتم أن الله يخذل دينه وخلافته، وأنا أرميكم بطرفي، وأنتم تسللون لوأذاً وتنهزمون سراعاً. ثم يوم الزاوية وما يوم الزاوية، به كان فشلكم وتنازعكم وتخاذلكم، وبراءة منكم ونكوص وليكم عنكم، إذ وليتم كالإبل الشوارد إلى أوطانها، النوازع إلى أعطانها، لا يسأل المعروء عن أخيه ولا يلوي الشيخ على بنيه، حين عضكم السلاح، ووقصتكم الرماح. ثم يوم دير الجماجم وما يوم دير الجماجم؟! به كانت المعارك والملاحم، بضرب يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله.

يا أهل العراق، الكفريات بعد الفجرات، والغدرات بعد الخترات والنزوة بعد النزوات! إن بعثتكم إلى ثغوركم غللتهم وخنتم، وإن أمنتم أرجفتهم، وإن خفتهم نافقتهم.

لا تذكرون حسنة، ولا تشكرون نعمة. هل استخفكم ناكث، أو استغواكم غاو، أو استنفركم عاص واستنصركم ظالم، أو استعضدكم خالع إلا تبعتموه وآوئتموه، ونصرتهم ورجبتهم.

يا أهل العراق، هل شغب شاغب أو نعب ناعب، أو زفر زافر إلا كنتم أتباعه وأنصاره. يا أهل العراق، ألم تنهكم المواعظ؟ ألم تزجركم الوقائع؟! ثم التفت

إلى أهل الشام فقال: يا أهل الشام، إنما أنا لكم كالظليم الرامح عن فراخه، ينفي عنها المدر، ويباعد الحجر، يَكْنُها من المطر، ويحميها من الضباب، ويحرسها من الذئاب.

يا أهل الشام، أنتم الجُنة والرداء، وأنتم العدة والحذاء.

خطبة أخرى للحجاج أيضاً

قال ابن العربي في محاضرة الأبرار: ومن خطب الحجاج ما روينا من حديث ابن أبي الدنيا. قال حدثني محمد بن الحسين قال حدثنا خلف بن تميم أنبأنا أبو رجاء الهروي عن أبي بكر الهذلي قال: رأيت الحجاج يخطب على المنبر فسمعتة يقول:

أيها الناس إنكم غداً موقوفون بين يدي الله عز وجل ومسؤولون فليتنبي الله امرؤ وليتظر ما يعد لذلك الموقف فإنه موقف يخسر فيه المبتلون وتذهل العقول ويرجع الأمر فيه إلى الله لتجزى كل نفس بما كسبت إن الله سريع الحساب، بادروا آجالكم بأعمالكم قبل أن تخترموا دون آمالكم. قال ثم بكى وانتحب وهو على المنبر فرأيت دموعه تنحدر على لحيته.

قلت ولا عجب من الحجاج أن يأمر الناس بالتقوى وهو على المنبر ويذكرهم بيوم الحساب لأن من عادة الأمراء في ذلك الزمان أن يتكلموا كهذا الكلام إذا صعدوا المنابر. فالحجاج إنما أمر بالتقوى وهو على المنبر جرياً على عادتهم في خطبهم وقد ذكرنا لك فيما سبق ما قاله ابن أبي بردة لسليمان بن عبد الملك من أن الحجاج كان يصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمل عمل الفراعنة وإنما العجب كل العجب منه أن يبكي حتى تنحدر دموعه على لحيته فإن قلنا إنه في قوله كاذب فماذا نقول في بكائه ودموعه. وهذا لعمري في الفعال عجيب.

خطبة أخرى لأبي حمزة الخارجي المتقدم ذكره يوبخ فيها أهل المدينة

قال أوصيكم بتقوى الله وطاعته بسنته وصلة الرحم وتعظيم ما صغرت الجبابة من حق الله وتصغير ما عظموا من الباطل وإماتة ما أحيوا من الجور وإحياء ما أماتوا من الحقوق وأن يطاع الله ويعصى العباد في طاعته فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ندعو إلى سنة الله والقسم بالسوية والعدل في الرعية، إنا والله ما خرجنا

بطراً ولا لهواً ولا لدولة نخوض فيها ولا لثأر قد نبيل منا ولكن لما رأينا أن الأرض قد أظلمت ومعالم الجور قد ظهرت وكثر الادعاء في الدين وعمل بالهوى وعطلت الأحكام وقتل القائم بالقسط وعنف القاتل بالحق سمعنا منادياً ينادي إلى الحق وإلى طريق مستقيم فأجبنا داعي الله وأيدنا بنصره فأصبحنا بنعمته إخواناً وعلى الدين أعواناً. يا أهل المدينة أولكم خير أول وآخركم شر آخر إنكم أطعتم قراءكم وفقهاءكم فاختانوكم بتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين حتى أصبحتم عن الحق ناكبين أمواتاً غير أحياء وما تشعرون.

يا أهل المدينة يا أبناء المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان.

ما أصح أصلكم وأسقم فرعكم كان آبؤكم أهل اليقين وأهل المعرفة بالدين والبصائر الناقدة والقلوب الراعية وأنتم أهل الضلالة والجهالة استعبدتم الدنيا فأذلّتكم والأمانى فأضلتكم فتح الله لكم باب الدين فأفسدتموه وأغلق عنكم باب الدنيا ففتحتكم، سراع إلى الفتنة بطاء عن السنة عمي عن البرهان صم عن العرفان عبيد الطمع حلفاء الجزع نعم ما أورثكم آبؤكم لو حفظتموه وبئس ما تورثون أبناءكم إن تمسكوا به نصر الله آباءكم على الحق وخذلكم على الباطل كان عدد آبائكم قليلاً طيباً، وعددكم كثير خبيث اتبعتم الهوى فأرداكم واللهم فأسهاكم، تزجركم مواعظ الدين فلا تزدجرون وتعبركم فلا تعتبرون سألناكم عن ولائكم هؤلاء فقلتم والله ما فيهم عادل أخذوا المال من غير حله فوضعوه في غير حله وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله واستأثروا بفيننا فجعلوه دولة بين الأغنياء منهم فقلنا لكم تعالوا إلى هؤلاء الذين ظلموا وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله فقلتم لا نقوى على ذلك ووددنا أنا أصبنا من يكفيننا فقلنا نحن نكفيكم ثم الله راع علينا وعليكم إن ظفرنا لنعطين كل ذي حق حقه فجئنا فقابلنا الرماح بصدورنا والسيوف بوجوهنا فعرضتم لنا دونهم فقاتلتمونا فوالله لو قلتم لا نعرف الذي تقول ولا نعلمه لكان أعذر للجاهل ولكن أبى الله إلا أن ينطق بالحق على السنكم ويأخذكم به في الآخرة.

خطبة لواصل بن عطاء وهي خلو من الرأ كما ترى

قال: الحمد لله القديم بلا غاية والباقي بلا نهاية الذي علا في دنوه ودنا في علوه فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان ولا يؤوده حفظ ما خلق ولم يخلقه على

مثال شيء سبق أنشاء ابتداعاً وعدله اصطناعاً فأحسن كل شيء خلقه وتعم مشيئته وأوضح حكمته فدل على ألوهيته فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه تواضع كل شيء لعظمته وذل كل شيء لسلطانه ووسع كل شيء فضله لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم وأشهد أن لا إله إلا الله وحده إلهاً تقدست أسماؤه وعظمت آلاؤه، علا عن صفات كل مخلوق وتنزه عن شبيهه كل مصنوع فلا تبلغه الأوهام ولا تحيط به العقول ولا الأفهام، يُعصى فيحلم، ويُدعى فيسمع، ويقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون وأشهد شهادة حق وقول صدق بإخلاص نية وصحة طوية أن محمد بن عبد الله عبده ونبيه وخالسته وصفيه ابتعته إلى خلقه بالبينه والهدى ودين الحق فبلغ مآلكته ونصح لأمته وجاهد في سبيل الله لا تأخذه في الله لومة لائم ولا يصدّه عنه زعم زاعم ماضياً على سنته موفياً على قصده حتى أتاه اليقين. فصلّى الله على محمد وعلى آل محمد أفضل وأزكى وأتم وأنمى وأجل وأعلى صلاة صلاها على صفوة أنبيائه وخالصة ملائكته وأضعاف ذلك إنه حميد مجيد. أوصيكم عباد الله مع نفسي بتقوى الله والعمل بطاعته والمجانبة لمعصيته وأحضكم على ما يدينكم منه ويزلفكم لديه فإن تقوى الله أفضل زاد وأحسن عاقبة في معاد ولا تلهينكم الحياة الدنيا بزينتها وخدعها وفواتن لذاتها وشهوات آمالها فإنها متاع قليل ومدة إلى حين وكل شيء منها يزول فكم عايتم من أعاجيبها وكم نصبت لكم من جنائنها وأهلكت من جنح إليها واعتمد عليها أذاقتهم حلواً ومزجت لهم سمّاً أين الملوك الذين بنوا المدائن وشيدوا المصانع وأوثقوا الأبواب وكاثفوا الحجاب وأعدوا الجياد وملكوا البلاد واستخدموا التلاد قبضتهم بمحملها وطحتهم بكلكلها وعضتهم بأنيابها، وعاضتهم من السعة ضيقاً ومن العزة ذلاً ومن الحياة فناءً فسكنوا اللحود وأكلهم الدود وأصبحوا لا تشاهد إلا مساكنهم ولا تجد إلا معالمهم، ولا تحس منهم ولا تسمع لهم نبساً.

فتزودوا عافاكم الله فإن أفضل الزاد التقوى واتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون.

المبحث الثامن عشر

في بيان المنهج الذي يجب

على من زاول الخطابة أن ينتهجه

قد رأينا أن نختم هذه الرسالة بما ذكره الجاحظ من كلام بشر بن المعتمر في الخطابة والمنهج الذي أنهجه لها فتقول:

قال الجاحظ: مرُّ بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخزومة السكوني الخطيب وهو يعلم فتيانهم الخطابة فوقف بشر فظن إبراهيم أنه إنما وقف لـتفيد أو ليكون رجلاً من النظارة فقال بشر: اضربوا عما قال صفحاً واطوروا عنه كشحاً ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقة وكان أول ذلك الكلام: خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرراً وأشرف حسباً وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور وأسلم من فاحش الخطأ وأجلب لكل عين وغرة من لفظ شريف ومعنى بديع، واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة وبالتكلف والمعاناة ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً وخفيفاً على اللسان سهلاً وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه، وإياك والترعرع فإن الترعرع يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراد معنى كريماً فليلتبس له لفظاً كريماً فإن حق المعنى الشريف، اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما وعما تعود من أجله إلى أن تكون أسوأ حالاً منك قبل أن تلتبس إظهارهما وترتهن نفسك بملاستهما وقضاء حقهما.

وكن في ثلاث منازل فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رقيقاً عذباً وفخماً سهلاً ويكون معنك ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً. أما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت وأما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني العامة. وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال. وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلتطف عن الدهماء ولا تجفرو عن الأكفاء فأنت البليغ التام. فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسنح لك عند أول نظرك في أول تكلفك وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نافرة في موضعها فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها، فإنك إذا لم تتعاط قريض الشعر الموزون ولم تتكلف اختيار الكلام المنشور لم يعبك ترك ذلك أحد وإن أنت تكلفت ذلك ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ولا محكماً لسانك بصيراً ما عليك وما لك عابك من أنت أقل عيباً منه ورأى من هو دونك أنه فوقك، فإن ابتليت بأن تتكلف القول وتتعاطى الصنعة ولم تسمح لك الطبع في أول وهلة وتعصى عليك بعد إجمالة الفكرة فلا تعجل ولا تضجر ودعه بياض يومك أو سواد ليلك، وعأوده عند نشاطك وفراغ بالك فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض ومن غير طول إهمال فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك وأخفها عليك فإنك لم تشته ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب والشيء لا يحسن إلا إلى ما يشاكله وإن كانت المشاكلة قد تكون في طبقات لأن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع المحبة والشهوة فهكذا هذا.

قال بشر فلما قرئت على إبراهيم قال لي: أنا أخرج إلى هذا من هؤلاء

الفتيان.

ومما يحسن أن يذكر في هذا الباب ما نقله الجاحظ أيضاً عن إسحاق بن حسان ابن نوهة من أنه قال : لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط . سئل ما البلاغة؟ فقال : البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الحديث ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون ابتداءً ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجعاً وخطباً ومنها ما يكون رسائل . فعمامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة فأما الخطب بين السماطين وفي إصلاح ذات البين فالإكثار في غير خطل والإطالة في غير إملال وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته .

قال الجاحظ : كأنه يقول فرق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة الصلح وخطبة المواهب حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه فإنه لا خير في كلام لا يدل على معنك ولا يشير إلى مغزاك وإلى العمود الذي إليه قصدت والغرض الذي إليه نزع . قال فليل له أي لابن المقفع فإن مل المستمع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ فقال : إذا أعطيت لكل مقام حقه وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام وأرضيت من يعرف حقوق الكلام فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو فإنه لا يرضيهما شيء وأما الجاهل فلسنت منه وليس منك ورضا جميع الناس شيء لا تناله وقد كان يقال «رضاء الناس شيء لا ينال» . انتهى .



هذا ما أردنا جمعه وتلفيقه في هذه الرسالة ونسأل الله تعالى أن ينفع به طالبيه إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وقد وقع الفراغ من تسويد هذا لإحدى وعشرين ليلة خلت من شعبان سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة بعد الألف^(١) .

(١) لقد قمت باستنساخ هذا الكتاب عن النسخة الوحيدة التي كان يحفظ بها الصديق المرحوم مصطفى علي والتي قدمها له في وقته معروف الرصافي الذي جلبها معه من الآستانة وقد وقع الفراغ من استنساخها في منتصف شهر تموز سنة ١٩٦٨ . (عبد الحميد الرشودي) .

الرؤيا في بحث الحرية

للكاتب العثماني الشهير
المرحوم محمد كمال بك
مع ترجمة حياته

تعريب الفاضل معروف افندي الرصافي

محمد نامق كمال بك

أكتب كتاب الأتراك وأشعر شعرائهم في القرن الماضي
ولد سنة ١٢٥٦ وتوفي سنة ١٣٠٦

هذه الترجمة ملخصة من رسالة كتبها رفيق صباه صاحب السعادة أبو الضياء
توفيق بك الكاتب التركي . ولد كمال بك المشار إليه في قصة (تكفور طاغي) سنة
١٢٥٦ هجرية وكان جده (أبو أمه) محصلاً هناك والمحصل لقب قديم في الدولة
فأرخ عارف أفندي أحد شعراء تلك الأيام مولده بهذا المصراع:
«إيردي شرف بودهرره محمد كمال آيله»

ومعناه بالعربية (فقد تشرف هذا الدهر بمولد محمد كمال) وقد تسلسل كمال
بك من بيت عريق في الحسب والنسب فوالده (مصطفى عاصم بك) وجده (شمس
الدين بك) القرين الأول لجلالة السلطان (سليم الثالث) ووالد جده القبطان (أحمد
راتب باشا) من نوابغ الشعراء ووالد هذا (طوبال عثمان باشا) الصدر الأعظم
المشهور ومن أقوال صاحب الترجمة في فضل النسب (إن مزايا الحسب والنسب
من الأمور التي لا يستطيع القول إنها مما يرغب فيه أو يسعى إليه فإن من خالط
الناس واختبر أخلاقهم تحقق أن المولود من نسب رفيع أفضل من المولود من
نسب دنيء على أن طيب أرومة هذا الرجل لا تزيد شيئاً في تعريف فضله ولو
فرضنا أنه من أصل دنيء لكان كفواً لاكتساب الفخر والمجد بجده واجتهاده
ولإيرائهما لأعقاب أعقابه) فلما ترعرع دخل في مدرسة بيازيد ففقد فيها بعض
سنين ثم انتظم في سلك تلامذة مدرسة (الوالده) لكنه لم يمكث فيها إلا بضعة

أشهر فخرج منها سنة ١٢٦٨ وهو في الثانية عشرة من عمره فقضت الأحوال أن يسير والده بمهمة إلى (قارصة) فلم يعد يستطيع مواصلة الدرس وذلك دليل على أن ما اشتهر به بعد ذلك من العلم والفضل إنما بلغ إليه بالجد والاجتهاد من تلقاء نفسه لا بواسطة المدارس وأول ما جال بخاطره وأخذ بمجامع قلبه في أوان شبابه الشعر فنظم القصائد الحسان وكان أهل الآستانة يتناقلون أقواله ويتمثلون بها ويتحدثون به ويذكائه وظفروه حتى لقبوه (نامق) وأول شعر اشتهر به قصيدة نظمها وهو في السابعة عشرة من عمره قال في مطلعها:

ظهوراتك كثرت ببيرتو نور خدا دندر تلون هیأت اشباهه تأثیر ضیا دندر
معناه أن للكثرة (ربما يريد الجماعة أو الاتحاد) لوناً أو شكلاً حاصلًا من انعكاس نور الله كما أن ألوان الأشياء في الطبيعة ناتجة عن انعكاس نور الشمس، وسار كمال بك في نسق شعره على خطوات الشاعرین التركیین المفلکین (نفعی وفهیم) فبلغ من ذلك شأواً عظيماً ونبغ بالأشعار الحماسية والفخرية ومن قوله في الفخر:

بزا اول عالي همم أریاب جد واجتهاد زکیم جهانکیرانه بر دولت جبقار دق بر هشیر نندن
معناه (نحن نشأنا من أمة حقيرة وبجدنا واجتهادنا أنشأنا دولة عظمى فتحت العالم) وفي سنة ١٢٧٧ تولى تحرير جريدة (تصوير افكار) وكان مع ذلك يزاول الترجمة في الباب العالي ومن هذا التاريخ أخذت أفكاره وآراؤه في الظهور فلم يغادر موضوعاً أدبياً أو فلسفياً إلا طرقة وأجاد فيه فلقبوه (كمال) بدلاً من (نامق) وكانت جريدة (تصوير افكار) هذه فاتحة النهضة التركية الحديثة من حيث الإنشاء والأدب فهي أول جريدة تركية خاضت في المناظرات الأدبية التي استلقت انتباه أهل اللسان التركي وأهم تلك المناظرات ما قام بينها وبين جريدة (روزنامه جريدة حوادث). وكانت حذاً فاصلاً بين الإنشاء التركي القديم والإنشاء التركي الحديث ومن ذلك الحين أخذت الآداب الحديثة في الانتشار هناك وكثر أشباعها ومدعوها واتفق إذ ذاك سفر العلامة شناسي مؤسس جريدة (تصوير افكار) إلى باريس لدواع اقتضت ذلك فعهد بإدارة جريدته إلى كمال بك سنة ١٢٨١ هجرية وكان في ريعان الشباب فاعتزل العلم والشعر وانقطع إلى السياسة بالرغم منه ولا يخفى ما في ذلك

من التكلف والمشقة مما لا يفلح فيه إلا نوابغ الرجال القادرون على تكييف مواهبهم حتى تطابق وظائفهم ولو اقتصر صاحب الترجمة على نظم الشعر لبلغ منه مبلغاً فاق به (نفعي) الشاعر الشهير ولكنه لو فعل ذلك ما استطاع ما استطاعه من خدمة ملته ووطنه خدمة كان يسعى في سبيلها ليله ونهاره. لا نقول ذلك امتحاناً للشعر فإننا نقدره حق قدره ولكننا نرى له ما نرى للنثر من التأثير في ترقية شأن الآداب. ومن الشواهد على ذلك (هينغو وتيرس) العالمان الفرنسيان الشهيران فهينغو أشعر شعراء الفرنسيين في القرن التاسع عشر ولكنه لم ينفع أمته بنظمه كما أفادها تيرس بأدبه وسياسته. (وجملة القول أن كمال بك اندفع بكلينته إلى السياسة وعلم الأخلاق وهما ركنا الأدبيات فبث بين أبناء لغته روحاً عصرية نشطتهم وفتحت عيونهم وقلوبهم وبعد أن كنت لا ترى بين الأتراك عشرين كاتباً أصبح كتابهم يعدون بالمشات والألوف والفضل في ذلك لصاحب الترجمة فإنه هو الذي أحيا فيهم حب العلم وحب إليهم الأدب بما كان ينشره بين ظهرائهم أو يشف بها آذانهم من المقالات الرنانة في (تصوير افكار) وغيره مما قد ألبس اللغة التركية حلة عصرية جديدة (وأول ما نشر على نفثات أعلامه رسالة (دور استيلاء) طبعت سنة ١٢٨٣ (قال أبو ضياء) وقد أملى عليّ هذه الرسالة في الساعة الثالثة من الليل في اليوم الحادي عشر من رمضان المبارك سنة ١٢٨٣ هجرة فخبرت مقدرنه على الإنشاء فإنه أوعز إليّ أن أتناول القلم والورق ثم أخذ يملي عليّ فقال (وقتناكه مقدما) فلم أتمالك نفسي عن التوقف محتاراً فقال ما بالك لا تكتب فقلت لا أعرف حتى الآن عبارة تبدأ بلفظ (وقتناكه) وكنت أظن أنك تخاطبني في شأن من الشؤون فتبسم وقال: (اكتب ما أقول لك وستعلم) وما زال يملي عليّ وهو يخطر ذهاباً وإياباً تارة يقف وطوراً يطوف غرف المنزل حتى انتهت الرسالة في الساعة العاشرة فجاءت كما قيل (كالغائحة مكتوبة على أرز) وما زال ذكرها متغلباً على كل ما كتبه بعد ذلك (ومن مواهبه الخصوصية حدة اللسان وقوة الحجة فإنه لم يناظر كاتباً أو خطيباً إلا ظهر عليه وأفحمه) ومن آثار فضله أنه أدخل الآداب التركية في دور جديد فقد كان كتاب الأتراك منذ ستمائة سنة سائرين على خطة واحدة في آرائهم وإنشائهم فجاء كمال بك فنوع الإنشاء تنوعاً هو أساس النسق التركي الحديث

(ومما يذكر له أنه لم يستخدم قلمه للهجو ولا أدخل في إنشائه ألفاظاً بذيسة أو معاني مخجلة وكان إذا كتب في المواضيع المدنية مثل الحقيقة تمثيلاً واضحاً يفتن المطالع ولو كان من المعطلين وكان يستخدم ألفاظاً لغوية لم يألّفها العامة لكنه كان يسبكها في قالب يسهل عليهم فهمها) وكان كثير المطالعة دقيق التنقيب والبحث حتى قيل إنه لم يغادر كتاباً تركياً أو فارسياً مطبوعاً أو غير مطبوع من مؤلفات الأتراك أو ما ترجموه عن الألمانية والفرنساوية والإنكليزية إلا طالعه وتبحر فيه وكان قوي الذاكرة إلى حد يفوق التصديق حتى يكاد لا ينسى شيئاً نظره أو سمعه فقد يتلو عليك ألفاً من الأشعار الفارسية والتركية والعربية والإفريقية وكان متمكناً من الفقه وعلم الكلام مدرّكاً لأكثر المسائل الغامضة المتعلقة بهما وقد طالع علم الحقوق على العلامة الفرنسي الشهير (إميل افولا) ودرس فني الاقتصاد والسياسة أما التاريخ فقد كان من أكبر علمائه . وهاك أشهر مؤلفاته وترجماته : (تراجم الأحوال) و ترجمة صلاح الدين الأيوبي ، والسلطان سليم ، والفتح وأمير نوروز (حكايات وروايات وطن وهي رواية ترجمت إلى اللغات الألمانية والفرنساوية والروسية) وكل نهال ، وعاكف بك وزواللي جوجق ، وانتباه ، وجزمي (رسائل) (دور استيلاء) (وبارقه ظفر) وفانيزه (وحكمة الحقوق) و(مكتوب إلى عرفان باشا) و(به بيزون مؤاخذه سي) و(تخريب) و(تعقيب) و(مقدمة جلال) و(بهار دانش) و(منتخبات تصوير افكار) (مقالات متنوعة) تصوير أفكار ومخير وحريث وعبرة وبصيرة وحديقة (واتحاد) و(صداقت) وغير ذلك من المقالات التي يكتبها إلى أصدقائه وفيها الحكم الفلسفية والأدبية . (ترجماته من اللغات الافرنجية) شرائط الاجتماع (تأليف روسو) وروح الشرائع (تأليف مونتسكيو) وبعض كتابات باكون وفولني وغيرهما وقسم كبير من كتابات كوندراسه تحت عنوان (تاريخ ترقبات افكار بشر) وكان في أثناء أعماله هذه مشغلاً بتأليف التاريخ العثماني وهو تاريخ مطول بحث فيه عن عظمة هذه الدولة وما مرت به من الأدوار من أول عهدها إلى الآن له مقدمة يصح أن تسمى وحدها تاريخ الإسلام لأنها حوت كل ما وقع من المسلمين من البعثة إلى السلطنة العثمانية وكل ما وافق ذلك من الحوادث في آسيا وأفريقيا وأوروبا والمقدمة المشار إليها مكتوبة على نحو ألف وخمسمائة طلحة من الورق

ولكن من موجبات الأسف أن مطالعتها منعت ثاني يوم ظهورها لو شاية بعض ذوي الأغراض فحفظاً لآثار هذا الفاضل نرجو أن يعاد نشرها مع ما تم تأليفه من هذا التاريخ وهو أربعة أجزاء تنتهي بوقائع السلطان سليم القانوني (وكانت وفاته بعلة الخناق الصدري فلم تمهله إلا عشرة أيام ف قضى بعد ظهر الثامن من ربيع الأول سنة ١٣٠٦ هجرية).

انتهى^(١)

(١) وجدت هذه الترجمة منشورة بنصها في كتاب «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» لرجي زيدان ٩٣/٢ - ٩٨ ، الطبعة الثانية، مطبعة الهلال، مصر، سنة ١٩١١. (عبد الحميد الرشودي).

مقدمة

هذه هي الرؤيا الشهيرة بمعانيها الطيبة، وبألفاظها المستعذبة. طيف الأديب الكبير شهيد الحرية والدستور المرحوم (محمد نامق كمال بك) عربها السالك على أثره في العلوم والمعارف والمعبر عن رؤياه بمرآة عرفاته الأديب المتقن والشاعر اللسن شاعر العراق على الإطلاق معروف أفندي الرصافي.

ونشر صاحب امتياز جريدة (بغداد) الغراء الحر الصادق حضرة مراد بك قدراً يسيراً منها في جريدته بعد أن أخذ المأذونية من شبل ذلك الضيغم حضرة أكرم بك (بدلالة الحر الماجد والأفضل الواحد منار الآداب وعلم مكارم الأخلاق الهمام الأواحد حضرة أبو الضياء توفيق بك دام علاه) وبعد ذلك صرف النظر عن نشرها فرأينا احتياج الأمة إلى فوائدها الكثيرة وفرائدها المستنيرة فأحببنا نشرها جملة شوقاً إلى نشر المعارف وذوئها وطمعاً بذكر الكمالات وبنيتها وخدمة لأبناء الوطن وتذكرة لأحرار هذا الزمن فاسئل (كذا) الله أن يوفق الأمة للانتفاع بها والاعتباس من أنوار حريتها. إنه على ذلك قدير.

م . ر . د .

بعدما وزعنا جريدتنا التي صدرت يوم السبت على قرائها أخذنا نطالع ما نشرته الصحف في ذلك اليوم فقضت النوبة بمطالعة صحيفة الشرق الغراء وكان ما ورد إلينا منها في ذلك اليوم العدد ٢٠٠ فبينما نحن نقرء (كذا) منها مقالة كانت قد نشرتها تحت عنوان الحرية إذ طلع علينا رجل تلوح عليه علائم السياحة وتأرج منه نوافح الزكانة والرجاحة فبعد أن حيانا بالسلام جلس في أخريات المجلس .

أما نحن فلم نزل نقرأ وهو بمرأى منا ومسمع فلما أنمنا تلاوتها تبسم متعجباً منا وقال :

إني كنت قد رأيت رؤيا منذ أيام وأظنها بل يقيني أنها سر مقالتك هذه فحبذا لو أعرتموني أسماعكم وساعدتموني على سردها إليكم أيها الكرام .

فلما سمعنا مقاله وقد أعجبنا بطلاقة لسانه وحيرنا بفصاحة بيانه ولم يكن لنا إذ ذاك مانع من استماع مقالته أحببنا أن نستمع ما يقصه علينا من رؤياه فأعرناه الأسماع وقلنا له شأنك والحديث فاندفع في المقال وهو ينسج الكلام على هذا المنوال :

وما الكون إلا كالخيال وطالما رأينا مثال الكون في عالم الرؤيا
إذا قسمت ماضيه بمستقبل ترى كما قيل أحلاماً بأحوالها الدنيا

مساء اليوم الرابع والعشرين من صفر الخير كنت قد ذهبت إلى قصر في بستان قرب خليج ناظر على البحر فجلست في جانب كوة من كوى ذلك القصر مطلقة على البحر وقد انتشرت في فضاء خيالي من أحوال هذا العالم أروام وضربت من غرائب آلامه في فؤادي خيام .

أما البحر فقد كان رهواً سوى أن ما كان يتكون في لججه الخضر من صغار الأمواج بسبب نسيمات الرياح يخيل للناظر أنها موكب طيور بيض في أرض خضراء .

وأما الهواء فقد كانت نسماته علية تحكي برقتها قلب العاشق تجاه المعشوق
وكانت أوراق الأشجار المهتزة بهبوب تلك النسومات تصور للرائي أن لا فرق بينها
وبين طرة غانية اهتزت بضربات قلبها الشفيق على طفل لها طالما هجرت لراحته
الوساد وبانت ولم تذق طعم الرقاد .

ثم إني بما عراني إذ ذاك من غرائب الأحوال أحسست أن نور بصري قد ابتداءً
ينقص وظننت أن ما صورته المشاهدة في لوحة خيالي ليس إلا من آثار نصبي
الغرامي .

ثم رمقت السماء بطرفي فإذا الشمس قد انحدرت نحو مغرب استارها ممزقة
ما عليها من السحاب فكأنها رجل قد قوض بناء مجده الدهر بعدما ضرب على هام
السماكين أطنابه فشق من جزعه الجيوب وانجزَّ معتزلاً عن الناس إلى غار الخمول .
وبعيد غيبوبتها أخذ لون الأرض يصور برعب غبرته مقابر الفناء تجاه عيني ، حتى
لم يبقَ في أطراف الشمس سوى ما يحكي حمرة نار يصح أن تكون أنموذج دم قد
امتزج بأدمع جرت من مقلة يتيم وصار كلما مضى وقت الغروب أنت في نواحي
الأرض دهشة واستولت على الكون منها بهتة وحيرة .

وقد طفقت إليها ثم تأنَّ (كذا) فارة إلى آجامها والطيور تنعب ذاهبة إلى أوكارها
حتى لم يمتض من الوقت ما يسمع نحر جزور إلا وقد هدأت الأصوات وصرت لا
أسمع غير تغريد عندليبين في البر ونغمة مترنمين في البحر .

أما أنا فقد اعتري قلبي الخفقان من هول ما شاهدت وحجبت بصري عن النظر
ستور الظلام التي أرخاها الليل على الأرجاء حتى احلوك واشتدت ظلمته بحيث
لو كنت أقبض على الدجى بكفي لأمكن . وصير الظلام تلك الأشجار التي كنت
أتنعم في ظلالها هائلة في عيني كأن كلاً منها غول تعرضت لي في مهمة قفر .

كأن وجه الأرض قد زوى إلى داخلها . أو ظلمات القبور قد خرجت إلى
سطحها . كأن الموت قد تشخص متلفعاً بشباب الحداد فأخذ يطوف في الأطراف .
كأن يد القهار قد قبضت على هذه الأرض فرمت بها في مهاوي العدم والنسيان كأن
الدماء المائرة التي سفكتها سيوف الظلم من شهداء الحرية قد انصببت في هيئة بحر

أحاطت أمواج الحمية منه بالجمال ثم جمدت فحفظت بالانجماد هيئة انتفاخها على سطح ذلك البحر .

فعند ذلك أردت أن أجيل الطرف في أطرافي فلم يتعلق (لشدة دهشة الحال) نظري بشيء مما هنالك فكان نور بصري لا جرأة له أن يتجاوز الحدقة إلى الأهداب .

فأطرقت وأنا أناجي الله في سري بهذه الخطرات: يا رب! كم مظلوم يسفك دمه تحت سدول هذا الظلام المرخاة بحيث لا يراه أحد سواك، كم غدار يحد شفرته غدره لرقاب الغافلين ولا يعلم به أحد غيرك، كم يتيم تسيل سيلان الميزاب دموع عينيه ولا يطلع عليه أحد عداك، كم هضم قد احتضمت يد الظلم فهو يستغيث ولا يسمعه أحد سواك! ...

فبينما أنا مستغرق الفكر في تيار هذه المناجاة، إذ هاجت زعازع رأيت منها كأن القيامة قد قامت حتى سمعت من الكوى التي كنت جالساً جانبها صكة تستك لها الآذان فانفتحت كأنها باب قلعة انقلعت بقنابل لفظتها أفواه مدافع المحاصرين فالتفت عند ذلك مذعوراً فرأيت نوراً ساطعاً قد قام عموداً على الأرض له من السنا ما يكاد يخطف الأبصار ومن السعة ما يحيط بكثير من الممالك والأمصار .

ثم أمعنت النظر فإذا الزوايع يتلوها غمام قد غمت به الآفاق سوى أن البدر المنير كان من بين ذلك الغمام كاليد البيضاء شاقاً لبحر تلك الظلم نصفين وحين عطفت النظر إلى البحر رأيت أمواجه المتلاطمة بحيث لو قلت إن كلاً منها كأنه جبل سيال لكان صحيحاً لا بل لم تكن تلك من الأمواج في شيء، فكانها وهي تمثل هول القيامة - قد تكونت من صلاب الصخور فأخذت تقطع بتلاطمها الأطواد المشمخرة وتضرب بعضها ببعض فتقذفها في أبعاد غير متناهية مما هنالك! أو كأنها اكمن من الجلامد قد عرتها الزلازل فجعلتها تهتز وتزلزل على الدوام .

أما سنا البدر الذي كان مطروراً به رداء الظلماء من بين ذلك الغمام فلا يكفي في بيانه أنه مجرد نور كان يترقق على سطوح تلك الأمواج بل كان يصور لي بهيئة انعكاسه أن مجرة الفلك قد هوت من هول تلك الزوايع فوقعت بين هاتيك الجبال فهي في كل لحظة بصعودها وهبوطها مع الأمواج تترأى في شكل جديد! أو كأن

هيئة انعكاس ذلك النور نهر شفاف قد جرى بين تلك الصخور فله من اصطدامه بها
خرير يبلغ العيوق .

بيد أن ذلك النور لم يلبث أن أخفاه السحاب فكان كلمح البصر بين انفتاحه
وانطباقه وبعد أن اختفى لم يظهر للعيان مرة أخرى .

فكأنه برق تألق في الحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع
وبعد هذا جعلت لوامع البروق تألق في الآفاق وعيون الغمام تسكب الغيث
في النواحي ولا انسكاب دموع عاشق قد صنعت يد البين بعدما سقاء الهوى كأس
الحب دهاقا .

فكلما هبت الرياح العواصف حكّت بدعشتها دهشة الزلازل . . . وكلما
جلجلت السماء خلت من هزيم رعدا أن الأرض تأن! . . . وكلما أومض البرق
وارتعج تبينت تلك السحب المكفهرة تقذف شعلاً من النيران كأنها يركانات! .

ولم تمتد هذه العواصف أكثر من نصف ساعة لكن كرة الأرض لم تنزل إذ ذاك
تندرج في أمواج تلك الظلمة كأنها قطعة من جبل اجترفها بتياره السيل الجراف!
وقد طالت عليّ تلك الليلة بحيث خلت أنها موصول بها الدهر أجمع أو أن
صباحها مات فهو منوط بيوم التنادا! . . .

أما أنا فيما عرا أعصابي بتلك الدهشة من الاضطراب، وعرض في قلبي من
الانقباض كنت مسلوب الراحة عديم القرار وقد بقيت حتى مطلع الفجر أدور في
حجرتي منشداً قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الأصباح منك بأمثل
ثم غلبني السهر، حتى صارت أجفاني تقع منطقة كأنها مريض اضطجع على
الوساد. فما اضطجعت في زاوية من زوايا الحجرة إلا وقد استغرقت في النوم آه!
وهاً لها من نومة زادت بها لذائد الحياة! فلو أن صبياً احتضنته أمه وقد أخذت
تكرر برقيق صوتها الأناشيد لأجل تنويمه أو عاشقاً تيمم الحب وقد توسد زند
عشيقته ملتفاً بغدائرها لما احتمل أن ينام نومة هي أهنى من هذه النومة! . . .

رأيت في تلك النومة رؤيا أفدي لها وإن كانت طيف خيال ألف حقيقة وأبذل
دون كل آن منها أربعين سنة من العمر وإن لم تزد على أربعين دقيقة! . . .

رأيتني كأني في صحراء وقد طلعت الشمس مشرقة من الأفق فأخذت تكسو ما تمر عليه من الأماكن برداء من أشعة أنوارها الساطعة غير أن ضياءها لم يكن كما هو معهود لنا الآن بل كان كأنه مایعة من المایعات! كما أن الألوان التي كنت أراها في تلك الرؤیا لیست كما نعهدها في البقطة بل كأنها جوهر سیال ترى في العیان وإن لم تتعلق بجسم من الأجسام!...

فما مر من الزمان - والحالة هذه - دقيقتان إلا وقد رأيت تلك الأنوار نستطير منتشرة وتلك الألوان تستفيض منحدره من سائر الأشجار والأزهار والأنجاد والأغوار حتى أن أوراق الأشجار كانت تحكي في لطافتها قطعاً رقيقة من السحاب منتشرة في السماء وقت الأسحار تضاهي - وهي على الأغصان - كواكب مشرقة الأنوار.

ثم رأيت على الروابي ما له نصف حجم البدر من فرائد الجمان المنقوبة وقد اتخذت فيها أوكارها آلاف الطيور التي كل منها في تلونه كالحرباء.

ورأيت في السهول ما هو كأمثال الهضاب من حجارة الماس المنحوتة وقد برزت في ساحة التماعها آلاف البهائم الرائعة.

وكان في ذلك الصباح المبارك من المسرة والنشاط ما أحس منه كل إنسان أن روحه تنمو في بدنه آنأ بعد آن وأنها تزايدت بحيث صارت الحياة تستفيض من جميع جسده حتى كأن الحياة سارية في جميع أجزاء العالم: فالأزهار كالهزار كانت تتواثب مفردة من غصن إلى غصن والياسمين يتنفس متلاعباً في الهواء تلاعب الحمام.

ولما سرحت النظر في أطرافی رأیت من الازدحام ما ظننت به أكثر من نصف أبناء الوطن كانوا مجتمعين هناك.

فبینما كان كل منا یسرح طرفه منبهراً بما قد جاوز حد الطبيعة من لطائف تلك البدائع المعجزة التي أظهرتها يد القدرة إذ نشأ من الأفق سحاب رقيق يحكي بحمرته شعلة نار وأخذ يتمدد في الآفاق رويداً رويداً.

ثم لاحظت لنا بین ذلك السحاب فتاة یترشح منها ماء الدلال ویتلألأ من وجهها

رونق الحسن والجمال بحيث يليق أن تعتبر «آلهة الحسن» في نظر الوثنيين . وصار
كلما ازداد السحاب تمعداً ازداد شخصها ظهوراً في العيان حتى انتصبت قائمة تجاه
الأنظار وقد سترها من ذلك السحاب إزار من ركبتيها إلى ما فوق سرتها ورفعت
طرفاً على كتفها الأيمن متشحة به وأنزلته إلى ما بين ثدييها .

وهي فتاة قوية البنية طويلة القامة في اعتدال تبدو قمراً وتميس غصناً وترنو
غزلاً .

إذا لمح الطرف باهر جمالها وناعم بدنها رأى كأن الشمس من الأول ولطائف
وشي الربيع من الثاني قد تمثلا بإزائه في شكل إنسان . وقد كان فرعها الذهبي
المرسل على متنها يحكي أشعة الشمس وقت طلوعها ، وكانت إذا رنت أنفذت في
القلوب لحاظها كأنها تستكشف بها خفيات الأسرار . إذا عاينت ثغرها البسام قلت :

كأنما يبسم عن لؤلؤ منضد أو يرد أو أقحاح
أو نظرت إلى جيدها الحالي وهو عاطل قلت :

فماذا أجيد قد بدا وهو عاطل لعيني أم هذا عمود من الصبح
أو نصفحت صحائف الدلال في صدرها :

أقرائك الجمال حرفاً بحرف وهو في صدرها المطرز سطر
وقد ركب عليه حقان يسميان ثديين وليسا بثديين بل كأن قرص البدر قد قسم
نصفين فعلق كل واحد منهم في جهة من ذلك الصدر .

وقد كان جسمها الشفاف من اللطافة بحيث ترى ألوانه المنعكسة أنواره في
ذلك السحاب الذي اتزرت به .

وبينما هي تلتف بذلك السحاب إذ رأينا شعرها وقد اقشعر كسحر لبدة الأسد
عندما ينقبض على برائته للوثبة ولاحت منها علائم الغضب حتى اغرورق جبينها في
نور أحمر وقرن التقطيب بين حاجبيها وعادت كأنما ترتمي من نظرها الشزر شرار
في مسارح لحظاتها الغضبية .

وبعدئذ ابتدأت من منتهى الأفق تمشي نازلة إلينا مشي مقيد فتقدم نحونا قدماً
قدماً .

اما أنا فقد كنت أحس لقلبي مع هذا الشخص النوراني تعارفاً واثلافاً وأجد في صدري منه انشراحاً، وكنت إذ ذاك أقول في نفسي إن ما أراه خيال ليس إلا وأيضاً أقول في خاطري أبشراً يكون هذا أم ملكاً كريماً، وإن كان ملكاً فهل يتيسر أن تكون بيننا وبينه معرفة ما؟

فبينما كنت - وأنا في حال بين الجزم والتردد - أتمعن النظر في غريب طرزها وعجيب طورها ولطيف شخصها إذ رأيته كلما رفعت قدماً ووضعت أخرى نبتن لي معها قطع كثيرة من السلاسل تقع في طريقها فعند ذلك تحققت أن هذا الشخص اللطيف هو التمثال السماوي - للحرية - التي لم أزل أسير هواها مسرحاً أنظار أفكاري في تخيل جمالها الباهر المعجيب.

فلما قربت منا (الحرية) بحيث صارت الجماعة بمرأى منها وسمع رقت فوق ربوة مشرفة وراست بالتحقير سهام ألحاظها الغضبية ورمت بها من حولها من القوم وصاحت صيحة كادت تقطع بفزعها الأكباد حتى خر القوم صعقين ولكل عضو من أعضائهم هزة كما انتفض المصفور بلله القطر فكانهم قد تفرقت بينهم الصواعق.

فلما رأت منهم هذا الاندهاش الدال على أن كلاً منهم جبان وعديد بدا منها هيجان ناري كأنه برق تجسم وجعلت تناديهم تقول: أيها الراقدون في نوم الغفلة!... أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة!... أيها العابدون لأوثان الإساءة!... أيها العائلون لذل الجبن والانذعار!... أيها المرتكبون كل مذلة وشنار!...

أيوم المحشر تفتحون عيونكم؟ الأجل تسليمها إلى مالك تحفظون أطواق الاسارة التي في رقابكم؟ الأجل هذه الحياة الغانية ترضون أن تذكر السنة الذم شنيع جبنكم إلى الأبد؟ هيهات هيهات لما تزعمون!

أيها الراقدون في نوم الغفلة! إن الصانع القدير جلت عظمته خلق الأبصار لأجل الاعتبار بالنظر إلى آثار رحمته ويديع صنعه وأنتم معرضون عن هذه الحكمة الجلية تجهدون أن تبصروا بخيالاتكم أو بأذانكم!... عيونكم مفتحة وأنتم نيام كأنكم أرانب وإذا أغمضتموها فأنتم أموات! أعقل امرئ منكم قد حنكته التجارب لا يصيب في نظره من الحقيقة ولو قدر رؤية الصبي الأكمه! وهذا سعيكم الذي

سميتموه لأجل تنبيه أفكاركم سعي قليل لا يساوي أجره الغسال الذي يغسل
أثوابكم من أدرانها .

لا تبعدوا أبدانكم عن فراشة الراحة فإن ليالي العدم إليكم آتية وها هي بكم ملمة
وعليكم نازلة واما قليل لتصبحن لا تستطيعون السعي ولو رغبتم فيه وعزمت عليه
ولتكونن أبصاركم لا تطيق النظر وإن كانت مفتحة ولتقصرن أيدي أفكاركم عن إدراك
الحقائق ولو توغلت في تحريرها لتعودن فرش منامكم تراباً وإن كانت من الحديد .

ارقدوا... ارقدوا... فلا يلفى لتبديل غفلة الحياة برقدة الممات طريق
أسهل من هذا لديكم .

أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة... إن الخالق عزت كلمته قد أوجدكم
مستعدين إلى أن تكونوا مظهراً لأنواع السعادة الدنيوية والأخروية وأنتم تشبعون
بطونكم من حيث تتركون من يخلقكم من أعقابكم أسرى الخوف والجوع وتسمون
ذلك تركلاً على الله! تتركون السعي في مناكب الأرض مكتفين من العيش بالقوت
الزهيد وتزعمون أن هذه الحالة هي القناعة مع علمكم بأن الكاسب حبيب
الله!... تتخذون ترك السعي ذريعة إلى مقاصدكم الدنيوية والدنيوية مع أن البراهين
العقلية حاكمة بأن لا ينال الإنسان بغيته إلا بالسعي والإقدام .

تعفروا في التراب... تعفروا... فاما قليل تكونون من هذا الذي أنتم
عليه...

أيها العابدون لأوثان الإساءة... إن الفعال لما يريد قد تفضل على الإنسان
بالعقل ومنحه الإرادة والاختيار وأنتم لا زلتم تسلبونهما عن أنفسكم ما عبادتكم إلا
أطواق الاسارة التي في رقابكم المسماة بالسنتكم عادة أو منفعة . إذا لمستكم
الأيدي الطاهرة تنهشونها بأنياب جهلكم وإذا رستكم الأرجل القذرة تلحسونها
بالسنة خضوعكم .

حتى أن هذه الحالة جرت مجرى الدم منكم وصارت من الملكات الراسخة
فيكم... انضغطوا تحت أثقال الهوان! انضغطوا... حتى تذهب هذه الأثقال
معكم إلى القبور فإن أعقابكم لا طاقة لهم على تحملها .

أيها العائلون لذل الجبن والاندحار!... إن أحسن الخالقين عز شأنه قد جعل الإنسان ذا عقل يزن بمعياره مقادير الأمور وألبسه لامة الإدراك بقي بها نفسه مطاعن الملهمات وابتلاه بأنواع الفتن والمحن وأنتم لشدة خوفكم من الموت ترمون بأنفسكم إلى الردى وتلقون بأيديكم إلى التهلكة فمثلكم مثل من فر من المطر قوقف تحت الميزاب أو استجار من الرمضاء بالنار، يا هؤلاء... ألسنم الغرقى فما خوفكم من البلبل؟.

ولكثرة خشيتكم من السجن تسجنون أفكاركم في قحوف رؤوسكم وتحبسون حسمكم الوجداني في مطاري أفئدتكم وتحرصون سرايا منطقكم وراء حصون شفاحكم وقد استحكم فيه الجبن حتى إذا رأى أحدكم غير شيء ظنه رجلاً أو بدا له ظله في جدار ارتعدت منه فرائصه. ارتجفوا! ارتجفوا!... فإن تفتت أبدانكم محتاج إلى مثل هذا الاضطراب.

أيها المرتكبون كل مذلة وشنار!... إن رافع الدرجات جلّ جلاله قد برأ كل إنسان مطلقاً من أدامهم الأغلال برياً عن تحمل الأحمال عدا التكاليف المعنوية وما ذلك إلا لأجل إيصاله إلى مراتب العز والكمال وأنتم لا تريدون إنقاذ أنفسكم أن تحمل ظلامة مئآت من الفقراء وحقارة آلاف من المساكين فمع شدة ضعف أبدانكم ووهنها لو أريد تحميل كرة الأرض على رؤوسكم ومتاعب الكائنات على ظهوركم لما امتنعتم! وقد جرى مجرى الأمور الطبيعية لديكم أن يجعل كل منكم في تذله عاتقه ركاباً لأقدام الآخر الصغير للكبير والكبير للأكبر على حسب تفاوتكم في المراتب.

انسحقوا!... تحت الأقدام انسحقوا!... فإن وأد أجسامكم تحت الأرض يلزمه مثل هذا الضغط والتضييق.

متى تنتبهون أيها الراقدون؟ متى تفتكرون في فوزكم ونجاحكم؟ متى تعرفون أنكم ذوو إرادة واختيار؟ متى تستيقظون من نوم الغفلة؟ متى تكونون من ذوي الشجاعة والبرسالة؟ متى تعرفون أنفسكم؟ هؤلاء الأقوام! أما ترونهم يحثون قلائص الجد مسرعين نحو مغاني المجد والفخار؟

فما بالكم لا ينهض بكم العزم؟ وقد ثبطكم العجز حتى أبيتم الانبعاث وصرتم خوالف البيوت قابضين على مساكنكم قبض السبع على فريسته بالبرائن والأنياب .

أفتظنون أن ستغلبوا المشيئة الربانية مع شنيع عجزكم وقطيع خمولكم هذا؟ أفتأملون أن سيبقى لكم الحال على ما أنتم عليه؟ أولم يكن لكم من العقل ما تدركون به أن كل نفس من أنفاسكم يقلع حجراً من بناء أعماركم فيرمي به في بلاقع الفناء والعدم .

ويا للعجب العجيب منكم! إذ ما حاور بعضكم بعضاً إلا وأكثر مقاله الشكوى من هذا الحال وهو من المحافظين له والقابضين عليه لا يزال عاضاً عليه بناجذيه . تزعمون أن هذا العالم الذي هو لعبة بيد الحادثات ومضغة بين أضراس التقلبات سيبقى لكم ماوى تسكنونه إلى الأبد فهيهات لما تزعمون وسحقاً لما تظنون!!!

أي حال من أحوال هذه الدنيا التي رأيتموها دام ولم يطرقة التغير أي حادثة من الحوادث علمتموها قبل حدوثها؟ وهل يستطيع الأب أن يعلم لولده الجنين من تشكلات الخلقة وما فيه من الأخلاق وما لديه من الذكاء والفطنة؟ فإذا لم يستطع فكيف يمكن كشف ما اختفى في بطون الأيام من أحوال المستقبل طبق الحال وسيقع كثير مما لم يخطر بالبال! سيحدث كثير مما لم تنله يد التصور! جميع أبناء هذا العصر موجهون أنظارهم نحو المستقبل وأنتم لا زلتم جاعلين الماضي مطمح أنظاركم كأن يد الدهر الباطشة قد لطمتكم على وجوهكم فردتها إلى خلف وصيرتكم بحيث لا ترون مواطن أقدامكم من الأرض حتى لا يرفع أحدكم قدماً إلا وقد وضع الأخرى على خطر . هلا تأملتم أن لو كان في توجيه الأنظار إلى الماضي تقتضيه الحكمة لجعل الخالق الحكيم جلت عظمته أبصاركم خلف رؤوسكم! . . . ماذا تحاولون من الماضي؟ أرجاع ما مضى من أعماركم؟ فهيهات هيهات لما تحاولون . ماذا ترومون منه؟ إعادة أيامه الخالية؟ فيا للعجب مما ترومون .

من ذا يستطيع أن يعيد أدوار الزمان إلى البدء؟

عماذا تبحثون من الماضي؟ أعن سؤدد آبائكم الهالكين فبعد ما عنه تبحثون! ويحكم! آه ما مضى فات فليس له ارتجاع وما هو آت آت فليس له اندفاع!

ويحكمكم! ليس لكم من سؤدد من آبائكم الغابرين سوى قراطيس قد سؤدت
بقطرات المداد.

ويحكمكم! أفأجسامهم البالية تطلبون؟ فاذهبوا إذن إلى القبور وانبشوها فتنظر هل
سوى العظام النخرة تجدون؟ فبماذا منهم تفتخرون وهم في الأجداث مغادرون ولله
من قال مفروقاً نحوكم سهام التهكم والتوبيخ:

أقول لمن غدا في كل وقت بيا هبنا بأجداد عظام
أتقنع بالمعظام وأنت تدري بأن الكلب يقنع بالمعظام
كل منكم إنسان وعلى الإنسان أن يجعل عقبه إنساناً فاجهدوا أن تكونوا فضائل
آبائكم وسؤددهم فيكم وفي أعقابكم كي تغبطكم أرواحهم وتبتهج بكم وأنتم في
العالم السفلي بدل أن تغبطوهم وأنتم وهم في العالم العلوي... .

أفلا تتفكرون إنكم كلما علوتم إلى أوج الافتخار بآبائكم حططتم قدرهم إلى
حضيض العار والشنار؟

إن هذا العصر عصر الترقى والكمال فلا خير في أب لم يخلف له ابناً أكمل منه
ما أقبح نوم الغفلة فيكم! لقد طال رقودكم وعيونكم مفتحة! فأني رؤيا رأيتموها فيه
أصابت الحق وطابقت الصدق؟ ماذا حصل لكم من النجاح في عيشكم هذا سوى
تضييع مدة الحياة؟

أراكم لا تزالون تذكرون مآثر أسلافكم فأنتم ماذا تذكروا لكم من المآثر
أخلافكم؟ أفنتكفون من بقاء ذكركم بعد الموت بنقش أسمائكم في أحجار المقابر؟
ألم تعلموا أن أحجار المقابر لا تبقى مائة سنة مهما سالمها زلازل الحداثان؟

لقد طلعت شمس العرفان من مغربها وقامت قيامة المدينة القديمة وأظهرت
سكك الحديد علامة دابة الأرض وأنشت السنة المعارف أسرار الطبيعة وعطلت
الأسلاك البرقية مجاري الأرض وحكت صرخة المدافع على من دلعت لهم السنة
قنابلها نفخة الصور هذا وأنتم نائمون! أحتى يوم القيامة لا تنبهيون؟

ما أشنع ائتلافكم بهذه السعاية! كنتم وأنتم أطفال لا يجاوز طول أحدكم
الشبرين وكان أقل عزكم أن تقعدوا في أحضان أمهاتكم محبوبين مكرمين أما الآن

وقد ساوى طول أحدكم الباعين فلا زلتم تطاؤون رؤوسكم لمن أراد أن يضع قدميه على رقابكم!

هذا نبات الأرض التي تطؤونها بأقدامكم قد علا حتى ساوى أبدانكم طولاً وأنتم حتى الآن لم تستطيعوا إقامة أبدانكم بحيث يرى ما لها من الطول الخلقى.

قد كان آباؤكم الذين تفتخرون بهم وتحبونهم لا ينحنون إلا ساجدين لله أو متكئين على صوامعهم في الهيئات أما أنتم فلا تنحنون إلا بين يدي من لا خلاق لهم من أرذال الناس منكبين على أقدامهم قبلونها رجاء منفعة أو خوف مضرة. هؤلاء آباؤكم مستقيموا الجثث حتى في قبورهم وأنتم في الدنيا تمشون محدودي كمن احدودب تحت صفعات الصافعين.

قد طالت يد المدنية وامتد باع الحضارة حتى إنها تحاول جعل ما تقدم من أرجل الحيوانات أيدياً وما اعوج من ظهورها مستقيماً وتجاهد أن تجعل القرد إنساناً وأنتم تجعلون أيديكم سواء في الحكم وأرجلكم وتلتزمون احديداً بظهوركم التي فطرها الله مستقيمة فلا تثقفون قدودكم بثقاف الاتحاد وتنهض بكم الهمم عن دركات هذه الوهاد فتمنى تنجح بكم الهممة إلى الرقي إلى هام العلياء حتام تبقى أنظاركم لا مطمح لها سوى الغبراء.

ما أقبح عبادتكم لأوثان الإساءة! انظروا إلى قيود الذل التي أنتم بها مقيدون فهل تروق أنظاركم أكثر من غداثري المسترسلة؟

أوليس من العجب العجيب أنكم لا تطبقون النظر إلي مع أنكم حاملون قناطير هذا الحديد من هذه الأغلال التي في أيديكم والقيود التي في أرجلكم فيا ليت شعري أهى أحسن منظراً في عيونكم من طلعتي الفراء؟

أو أن صوتي الذي يختلب القلوب برقته لم يكن الطف مسمعا في آذانكم من صلصلة هذا الحديد الذي أنتم به مقيدون؟

أنا التي وهبكم الله إياي هبة تتهيج بها أرواحكم فليت شعري كيف ترجحون هذه القيود التي قيدت أجسامكم بها أيدي الظلمة الطغاة على هذه الهبة التي هي عين لطف الله بكم وعنايته؟

إن هذه القيود التي تحملونها لو قبضت عليها أيدي أجدادكم بقوتها أو مشت

أرجل ذوي السعي والإقدام من إخوانكم فوقها لعادت وهي تتميع من حرارة الشمس إذا أشرقت عليها وتنقسم من هبوب الريح إذا نفختها وتذوب من رشاش الماء إذا رش عليها!

وما هي فانظروها كيف لا تقاوم فتك أنظاري بها بل تنقسم تحتها وتنساقط قطعاً قطعاً فما بالكم ترتجفون تحتها منذعرين وترتعدون منها مندهشين أفبعد هذا تظنون أنها السوام ضئال الأفاعي الرقش وقد أخذت تنهش أبدانكم بأنيابها التي نعتت فيها قوائل السموم؟!!

إلى متى تبقون مقيدين بهذه الأوهام؟ أفي المستقبل أيضاً لا تيمون مرابي الرحاب وتأتونها متبخرين لنيل السعادة التي لا تستراب! ما أفظع هذا الذل فيكم! وما أشنع هذا الجبن منكم!

ماذا الذي منه تخافون؟ أمن الموت؟ فانظروا متى كان الخوف من دواعي الحياة وأسبابها؟ أمن الشقاء والتعب؟ فتأملوا من ذا الذي شقى في الدنيا بأن حمل أثقالاً هي أكثر ثقلًا وأعظم مشقة من قيود الإساءة التي أنتم بها مقيدون ولأنقالها حاملون؟ قد كان أجدادكم يتخذون الأثر الباقي من دم من خاطر بنفسه منهم لنيل الفضائل واستشهد في طريق تحصيلها عبرة يعتبرون بها ووصية باتباع تلك الفضائل يتبعونها حتى أن من استشهد منهم في طريق إحراز الحرية وتوفير سعادة الوطن وتحصيل ترقى الإنسانية أكثر عدداً ممن مات منهم بداهية الوباء أو إطباق الحمى أو داء الورم أو غير ذلك من العلل والأمراض!

فلم تبعدون أنفسكم عن هذه الخصال الحميدة التي كانت لأسلافكم مع أنكم لهم محبوبون وبهم مفتخرون؟!!

ألم تعلموا أن لا محيص من طارق المنون ولو طال لكم مدة الحياة وكنتم من المعمرين عمر لبد؟ فإذا علمتم فلم لا تسعون فيما يبقى لكم الذكر الجميل بعد الموت؟

هو الموت فاختر ما هلاكك ذكره ولم يمت الإنسان ما بقي الذكر إلى متى تزحفون على تراب الذل والهوان طمعاً في أن تجدوا ما تأمنون به الدخول في المقابر؟ مع علمكم بأنكم تموتون على أي حال كنتم وبأي جنة من

الموت اتقيتم! ألا تجتنبون ذل السؤال واستعطاء الحياة حتى من عزرائيل؟ ألم تعلموا أن من مات وهو كريم خير ممن عاش وهو ذليل؟ ألم يطرق أسماعكم قول من قال:

واختر لنفسك منزلاً تعلوبه أومت كريماً تحت ظل القسطل
على أن اختياركم هذا الذل ورضاكم بهذا الهوان لا يخفف عنكم شدة وطأة
الموت فإن طعم الموت واحد سواء مِتُّم ذليلاً أو كريماً ولله من قال:

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم
ما أُنِج اختياركم لهذا الذل والهوان! أي فائدة تأملونها وأني مكرمة ترجون
نيلها من تذللکم هذا؟ انظروا إلى وجه الأرض وما فيه من التراب فإنه من الذل
والحقارة بحيث تطؤه الأرجل وتحقه النعال فهل رأيتم أو سمعتم أن أحداً أخذ
بكفه قبضة منه فوضعها على رأسه رحمة لها مما بها من الذل والحقارة؟

أي أذبال قبلتها أفواهكم فالتذت بتقبيلها؟ أي أقدام خرت للأذقان عليها
رؤوسكم فارتفعت بتقبيلها إلى السماء؟ أتجدون طعم السكر في شفاهكم إذا
ألصقتموها بالملابس المملحة تلحسونها؟ أتجدون عرف المسك في جلود النعال
الجلولة بعرق الأرجل إذا تمسحتن بها؟ من ذا سمع تأوهكم الذي لا زلتم ترفعون
به أصواتكم متظلمين؟ ماذا نفعتكم الدموع التي تسكبها أعينكم وهي دماء حين
تكون بكاء المسترحمين؟ حتام تبكون كالصبي المفطوم لعدم نيلكم ما تطلبون؟
إلى متى تسجدون سجدة الشكر كالشيخ المعتوه كلما أوهمتكم الظنون أن قد حصل
ما فيه ترغبون؟ أفلا تعلمون أنكم قوم أذلة إلا بأن تكونوا من تراب الغبراء؟ أفلا
ترتفعون إلى العلو إلا بأن تثيركم الرياح وأنتم تراب فترتفع بكم نحو السماء؟
فسبحان الله العلي العظيم! ما أكثر ائتلافكم بالذل والحقارة! وما أشد أسارتكم
للعوائد الغدرة! أفأنتم القوم الذين لا زلت أسمع أنهم أعلا الأقسام همة وأكثرهم
بالفضائل اتصافاً وبالبسالة والشجاعة اشتهاً وبالحمية والمروءة اتساماً وأعظمهم
للمصائب احتقاراً وللمشكلات حلاً واكتشافاً وللصعاب استسهالاً وعلى المهالك
إقداماً؟ ما أكذب هذه الشهرة وما أخلى تلك الصفات عن المعنى بالمرءة!!!

فلما بلغت «الحرية» من الكلام إلى ما ترى وأخذت تذكر الملة العلية القدر بما سمعت من نزييف أحوالها وتكذيب شهرتها اكتوى قلبي بميسم تأثيره نشاط وفي جانبيه لذعة بعد لذعة وسمة فوق سمة فكانني إذ ذاك عاشق نقل إليه الورشة عن عشيقته ما لا يطيق سماعه من غضبها عليه ونفرتها عنه وذمها إياه

فعند ذلك لمحت بطرفي ذلك التمثال السماوي وأمعت النظر فيما حوله عازماً على المقابلة له والخصام معه فرأيت في جهة اليمين منه خلقاً كثيراً من ذوي الوجاهة والوقار وأصحاب النظر والاعتبار.

بعضهم قد بلغ المشيخة سنأ وفاق بني العصر علماً وفناً كان شعر أهدابهم ولحاهم خيوط من أشعة الشمس الألمعية والذكاء التي كنت أراها تلوح بين أعينهم وتنتشر أنوار التجارب في نواحيها.

وأكثرهم كانوا أوراداً أنجها ربيع الشبية قريبة عهد بما جادتها غر سحاب الحياة من ماء الشباب فكان دم أوجههم يغلي بحرارة الأوراد وأوجل الآساد.

وكنت أرى القوى المدركة القائمة في آدمغتهم مغرورة فيما انعطف عليها من شمس العرفان من الأنوار اللطيفة التي تحكي في صفائها أنوار البدور في الأسحار. قلب كل واحد منهم ينشر بالتهاب حبه الوجداني من حرارة الحمية ما يستوعب بها عالماً كبيراً مثل عالم الكرة الأرضية.

وقد رأيت كلاً منهم متهيئاً لرد الجواب وله مريداً وفيه راغباً أكثر مني بألف مرة.

أما الحرية فكانت تجيل طرفها الفنان أنظارها اللطيفة في تلك الجماعة وتلمحهم بلمحات عشقية فيها من الرقة واللفظ ما يقضي منه بالعجب وتكاد به القلوب تختلب.

وكانها حينئذ لا تسخر بانفتاح الكلام ثانية كي لا يزول تأثير ذلك الكلام السابق الذي أنفذته في قلوب السامعين.

وبعد أن مكثت على هذا الحال ملياً رفعت صوتها بالكلام فأنشأت تقول: يا ملوك الحمية وأصحاب الهمم العلية يا من بهم الوطن قد تخصص فهم سر مراده

المشخص . يا حماة حوزة الملة ورعاة نجاتها من آفة وعلة . يا أساطين ترقى الإنسانية وبراكين كمالها بحصول كل أمانة .

إن ما قلته آنفاً من تكذيب تلك الشهرة إنما هو بالإضافة إلى أولئك الأقوام فلا أقسم بالفياض المطلق وهو المعطي الحقيقي الذي وهب أجدادكم أنواع الفضائل الإنسانية وأودع وطنكم أنواع البدايع الطبيعية إن هذا الترقى الذي اغتتمموه بأيدي الهمّة تارة من أنياب ذلك الثنين المسمى بقيد الإسارة ومرة من فم تغلب ذلك الذنب العقور المسمى بالحكم التغلبي سيخلدكم الذين هم أولياء الإحسان للإنسانية .

إن خطة التمدن التي سعيتم بتعميرها أترى الآن موحشة كالمقبرة وحفيرة كالتراب لأن هذا أول شروءكم بتأسيسها إذ قد ابتدأتم به منذ زمن بعيد ولكنكم على يقين من أنها ستظهر لكم فردوس السعادة في المستقبل فلا تتركوا السعي متفكرين في الماضي ولا تفتروا عنه عاطفين أنظاركم إلى الحال فإن لكم حق التقدم في تمهيد الطرق إلى فيوضات الزمن الآتي وتحري ما فيه تسريع حصولها .

لماذا لا يليق بكم أن تفتخروا بأفعالكم كل الافتخار فإن ذكركم الجميل بل وأفكاركم الصائبة سيشملها البقاء إلى الأبد وتأخذ بالتزايد والنمو إلى الأبد وتكون في الحكم كروح الوقت فتبث الحياة في وجود الجمعية البشرية إلى الأبد .

أي سعادة يمكن تصورها في هذه الحياة الدنيا أعظم وأجلّ من خدمة هذا المقصد الأقدس الذي تكون نتيجته مثل هذا التوفيق العظيم الأنفس سواء حصل بالغالبية أو بالمغلوبة .

ماذا عليكم لو افتخرتم بخدمة الوطن مع أن الوطن الذي هو في سعة عالم صغير شبيه بالجنان العالية لم يزل مباحياً بكم الأقوام .

الغيرة! الغيرة! فإن الشرق والغرب ينظران إلى ترقىكم في عالم الحضارة بعين الحرية!

إن عالم المدنية يؤمل اعتدال ميزانه من رزائه إقبالكم عليه قد التجأت المعارف بأقلامكم وناموس الملة بأسيافكم والهمم بأفكاركم والحمية بقلوبكم!

إنني أرى الجهل تجاه أفكاركم كخفاش صادف انفلاق الصبح فصار يضطرب
كالمصروع من شدة التحير كما أنه تحت قبضة همتكم كذئب تمكنت منه شفرة
الصيد فصار لا يقدر على شيء سوى أنه يخرج بين أيديكم ينتظر أمركم بأن يحمل
راية عزمكم متى ما تأمره كما أن التوفيق الأزلي قائم ينتظر توجهكم إليه!

تقدموا! تقدموا! أيها الأمة العالية الهمة! فإن دار السعادة وراء مضيق هذا
الاضطراب المتوقف اجتيازه على تحمل مشاق أيام قليلات لم أدر ماذا أعرف لكم؟
إن ثمار الكمالات التي حصلت مما زعموه من بذور فيض الحمية وحسنت تربيتها
لكم في دار سعادة المستقبل ها هي ظاهرة في العيان فشاهدوها.



ثم انتفض ذلك التمثال السماوي راجعاً بسرعة إلى حيث أتى ونضى عنه ذلك
السحاب الذي كان متزراً به واكتسى برداء أحمر نوراني أشد احمراراً من جمر
تنفخه الريح في ظلمة الليل!

أما السحاب الذي انتضاه فقد عاد في يده علماً في لون ذلك الرداء أيضاً وقد
صور في وسطه «نجم وهلال» إيماءً إلى علو شأن الملة وإشعاراً بكمال سعوديتها
وقد طرزت حواشيه طرازاً ذهبياً ووشيت وشياً تبرئاً مكتوباً في هذا البيت:

يا راية في يد الحرية انتصبت بالنصر والعز تُعلي كل عثماني

وصار كلما خفقت تلك الراية وتموجت بهبوب النسيم الذي يحكي الروح في
إفاضة الحياة رأينا كأنّ الهواء قد سطح كرة الأرض بشدة تطبيقه وأزال اعوجاجها
فصارت تبين تجاه الأنظار على هيئة إقليم عظيم بجميع بلدانها وصحاريها وأنهارها
وبحارها.

ثم أمعنت النظر فإذا ذلك الإقليم الذي يخيل للناظرين أنه قصر روحاني قد
أهبط إلى الدنيا ليكون أنموذجاً ل عمران العالم العلوي هو الوطن المقدس الذي لم
نوجد إلا من عطر ترابه.

غير أنه لم يبقَ ولا بالألف واحد مما نعهده فيه من الآثار المادية والمعنوية التي
هي من مصنوعات البشر فلم يكِ يمكننا أن نعرف بعلامة من علامته أنه هو الملك

الذي نحن فيه متعشون لولا وضعه الهندسي الذي كم فيه من البدايع ما يصعب تصويره بل تصويره ولو في الخيالات الشعرية .

فلما رأيت من الوطن هذا العمران العجيب ذهبت إليه مسرعاً وفي الشوق إليه والمسرة برؤياه ما في رجل احتضنته السعادة وهو في عالم بشر أهلوه بالحياة الأبدية .

وقد أظلم الفضاء أثناء تقربي إليه إلا أنه استضاء من جميع نواحيه بالتنويرات البرقية حتى أنني كلما نظرت إلى ما في مدنه وطرقه وصحاريه من المساكن التي تنتشر منها الأنوار الساطعة ظننت أن القدرة الربانية قد أظهرت تجاه نظري عالماً آخر قد زين بآلاف الأقمار المضيئة ومئات من المجرات العلوية وملايين من الكواكب الدرية فما انجلت ظلمة الليل بغرة الصبح إلا وقد وصلت إلى أرض تلك الغمرات فرأيت في مسافة كل مرحلة من المدن ما كل واحدة منها أعظم ثروة من عالم كبير وأكثر عمراناً من قطعة عظيمة وفي مسافة كل فرسخ من القرى ما كل واحد منها أكبر من أمصارنا الآن وفي كل محلة من الدور ما كل واحدة منها أحسن زينة والطف زخرفاً من القصور التي ننهر بزخارفها وأشد متانة وإحكاماً من القلاع التي نتحصن بها .

أما السكك الحديدية والجواد الممتدة والأنهر الجارية والجداول المتشعبة فهي في الكثرة تحكي عروق البدن وشرائينه متصلاً بعضها ببعض لم تزل ولا تزال توصل وسائط الحياة إلى جميع الجهات بحركة أسرع من الدم في الأبدان .

وقد رأيت هناك من الوسائط الثقيلة ما بعضها يسبح كالحيثان غائصاً في أقصى قعر البحر أو يمر كالطير محلّقاً في جو السماء حتى إن كل فرد من أفراد البشر يستخدم في حوائجه كلاً من الأجسام الصلبة والمايعات البخارية كأن خواص الطبيعة قد ظهرت في ساحة انتفاعهم فهم ينتفعون بها كيفما أرادوا والأسرار الحكيمة قد نفذت في مخازن كتبهم فهم يقتبسون من أنوارها مهما أحبوا فالذي يعد أفقر الناس عندهم هو أرغد عيشاً وأهنى حياة من أعظم ملوك زماننا هذا كما أن الذي يعد أغنى الناس عندهم هو أجمع في محفوظاته لأنواع المعارف الفنية وصنوف الكمالات الأدبية من أعظم ما يوجد في عواصم البلاد المتمدنة من مخازن الكتب العلمية .

وناهيك بالحكم لديهم والأمن عندهم فإنهما من متممات إرادتهم الاختيارية بحيث قد جعل كل إنسان هناك حراً في أفعاله مطلقاً من اتباع القوانين الطبيعية لأكثر الأشياء المادية.

وبما أن كل واحد منهم في نفسه ذو سلطنة خاصة به يغبطه بها أعظم سلاطين الأرض وينفذ بها أوامره المعقولة في الجمعية التي هو منسوب إليها. ترى الجمعية البشرية هناك كأنها شخص واحد كل جزء من أجزاء جسمه ملك من الملوك حتى أن قوى الحكومة التي هي في الحقيقة كالمثلث لا يمكن تشكله بأقل من ثلاثة خطوط مستقيمة أبت عندهم أن تكون في يد تغلب شخص واحد يخبط بها كيفما يشاء ويلعب بها كيفما يريد بل ترى كل واحد منهم في نفسه حداً مانعاً لتطاول الآخر كما أن كل فرد منهم متمم في نفسه لتشكيل الهيئة الاجتماعية.

ألا تزال ترى الوفود المبعوثين من قبل الملة يسعون باتباع العدالة الربانية أن يجعلوا هذه الحياة الدنيا مجردة عن صفة الظلم خلواً عن ظهور الفتن والمحن كما أنهم يجهدون أن يجعلوا المحاكم أنموذجاً في حكمها بالعدل لديوان الحساب يوم القيامة فتراها كأنها سد من الحديد قد أقيم حاجزاً بين الظلم وبين الناس وكأن الحكام الموظفين فيها ملائكة تمثلت بصور البشر فأخذت تسابق الكرام الكاتبين في تحقيق الحسنات والسيئات.

وبما أن نطاق المعارف قد اتسع لديهم دخلت القواعد الحقوقية في تطهيرها الضمائر وتنويرها السرائر قد أعلمت كل واحد منهم أن إجراء إرادات تلك المحاكم وترويجها والانقياد إلى أوامرها هو من مقتضيات الإنسانية ومتممات لذائد الحياة فبسبب ذلك لا يمكن أحداً أن يجد ما يحتاج إلى وضعه من النظام كما لا يمكن الموظفين أن يجدوا ما يحتاج إلى التنفيذ من الأوامر والأحكام

إن أصول المؤاخذه عندهم قد أوجدت في قلب كل موظف منهم على حسب وظيفته محكمة ذات أسرار إلهية يحاكم بها نفسه حتى أن كلاً منهم يرى المضجع الذي ينام فيه كاللحد له فأقيم فيه الفكر والوجدان عليه مقام ملكي السؤال لأجل مناقشة نفسه الحساب!!

إن الحرية (التي بها تستكمل جميع فضائلها وفيها تجد النفس كافة لذائذها وفيها التسلية العظمى للإنسان عن جميع متاعب حياته ومشاقها) قد أعطت كل فرد منهم حكماً قاطعاً واستقلالاً بارعاً في أفعاله وأفكاره ونشرياته. فينتج اختلاف آرائهم اتحاداً وافتراق مطالبهم اجتماعاً كآلات الموسيقى يحصل من اختلاف نغماتها وتباين ألحانها لحن واحد بنغم واحد... لم تبرح أنكارهم في تصديقاتها وتصوراتها مطلقة من كل قيد عدا منع الإضرار والاعتداء مصونة عن كل قدح ومعارضة خلا نظر العقلاء فيها وسبرهم إياها بمحك العقل إظهاراً لما عسى أن يوجد فيها من الزيف فتراها في كل يوم تخترع بتجاربها العديدة اختراعاً جديداً وتكشف باستدلالاتها السديدة أمراً رشيداً وفي كل يوم يظهر منها للعيان من الآثار البديعة والأمور العجيبة ما يعود بالفوائد الجمة على كل فرد من أفراد البشر.

أما الآراء الصائبة والأنظار الصادقة التي من خواصها العجيبة أنها كالشمس تجلو غياهب الأرجاء بضيائها الممتد وتفيض الحياة بنورها المنتشر فهي تخلصت من بلية انحصارها في مجالس الألفة كما هي عندنا وما ذاك إلا لأن المطابع قد عدت لديهم من الحوائج الضرورية بل كل من بلغ سن الرشد منهم يرى نفسه أشد احتياجاً إليها منه إلى المأكل والملبس اللذين هما من ضروريات حياته! فمن هنا ترى خواطرمهم الفكرية وتصوراتهم الذهنية لا يمر عليها من الزمان يومان إلا وقد أوصلتها أيدي المطابع إلى مدارك ملايين من الناس!...

وبما يحصل من تلاحق الأفكار التي تنشرها الصحف منهم إليهم أصبح كل فرد منهم في إحاطته علماً بالحقائق يوازن أمة عظيمة في علمها بها.

كما أن كل فرد منهم يرى جميع أبناء ملته أشقاء نفسه وطريق سعادة الوطن طريقاً مشتركاً بينه وبينهم فلا تزال تراهم يجتمعون آلافاً مؤلفة يتذكرون من أمور السياسة فيما هو أهم اعتباراً وأعظم خطراً ومن مسائل العلوم والفنون فيما هو أشد غموضاً وأكثر خفاءً.

وقد ارتضعوا كما قيل أفويق الوفاق ولاحوا كأسنان المشط في الاتفاق فلا ترفع الدرجات عندهم إلا بالعلم ولا يعتبر الرجحان لديهم إلا بالعرفان حتى أن

للوضيع فيهم حق البروز للمسابقة في حلبة العلم مع الشريف منهم ولا ينحط في نظرم الشريف قدراً بالمسابقة مع الوضيع بل الأمر بالعكس فيزداد شرفاً وفخراً.

إن زعامتهم لقاعدة «أن للمالك حق التصرف فيما ملك» قد جعلت كل فرد يرى ملكه كأنه لم يخلق إلا لأجله فهو يتنعم به كيفما أحب فتجد كلاً منهم لأجل استحصال جميع ما تحتاج إليه عائلته من الأثاث واستكمال كل ما ترغب فيه من لذائذ الحياة قد جعل داره التي يسكنها كمعمل من معامل الصنایع ومدرسة من مدارس العلم ومخزن من مخازن الكتب ومعرض من معارض الفرائب والنفائس يجد فيها كل ما فيه يرغب ويلقى كل ما طلب.

وقد أضحى كل بيت من بيوتهم حرماً آمناً مقدساً يكاد يساوي بيت الله الحرام في المرتبة فلا يمر بأبوابهم الفسق والتعدي ولا يجتاز منهم الظلم والتغلب.

وقد أطلقت لهم يد الحرية وثاق المخابرة بعضهم بعضاً حتى أن من أحب فله أن يوجد في داره التلغراف يخابر بلسانه البرقي من شاء بأي لغة أراد على أي رمز وإشارة أحب فتراه يجمع الشوارد ويحصل الفوائد وهو في داره قاعد. كل فرد منهم يحب أن يبذل دون ملته النفيس مما يملك ولكن الملة لها غنى عما يبذل دونها الباذلون.

كل واحد منهم يود أن يفدي النفيس في سبيل وطنه ولكن الوطن غني عن أن تقرب في سبيله القرايين.

والحاصل أن كلاً من أبناء الوطن أصبح في فضله وعرفانه أمة وحده وتغلب بعلمه ودهائه على القوى الطبيعية حتى لا يوجد في دائرة الإمكان من المطالب المشروعة ما يتعذر تحصيله على كل فرد منهم ولا يلقي في عالم الخيال من اللذائذ والكمالات ما لم يوجد مثله في عالم الشهود.

أما أنا فقد كدت أن يغشى علي من شدة تحيري وفرط مسرتي بما قد شاهدته في الوطن من هذا الترقى العجيب والتملن الغريب فاستيقظت وفكري مغرورق بتلك الخيالات التي هي للروح منعشة وللعمل بغرابتها مدهشة.

ثم إنني لفرط تولهي بما أعجبنى من لطائف تلك الرؤيا وشدة شغفي بما سرني

من محاسنها عزمت على أن أنام مرة أخرى ظناً مني أن إعادة الرؤيا بالنوم ممكنة فأغمضت عينيّ متناوياً وحاولت أن أنزه طرفي في روض تلك المحاسن وأسرح نظري في عالم تلك الكمالات التي رأيتها من وراء سدول الظلام المرخاة تجاه أنظاري فلم أوفق لنيل ما حاولت بيد أنني حتى الآن أرى تلك الرؤيا أعظم مسرة سمح لي الذهن بها في عمري.

خاتمة الطبع

إن رسالة الرؤيا في الحرية رسالة تغني شهرتها عن وصفها كيف لا وهي تبحث عن الحرية التي هي نعم العيش وباب من أبواب القناعة تأليف أكتب الكتاب العثمانيين المرحوم (محمد نامق كمال بك) الذي ملأ ذكره الدفاتر وطار صيته على جناح البرق والبواخر معربة بقلم العالم الفاضل والاجتماعي الكامل معروف أفندي الرصافي ولما كان أبناء العرب عاجزين على الاطلاع على ما فيها بادرنّا إلى طبعها في مطبعة الشابندر ذات الأحرف الطيبة والأدوات الكاملة فجاءت بحمد الله تحفة يرتاح لها الأحرار، وهدية تسر الأبصار وكان ختام طبعها في اليوم الحادي والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٢٧ من هجرة صاحب المعجزات صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما جرى قلم بمدام وتم طبع كتاب بسواد^(١).

(١) كتبها لنفسه نقلاً عن نسخة مديرة الأوقاف العامة المرقمة ١٢٥٧٠ عبد الحميد الرشودي وكان الفراغ من نسخها في السابع عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٣٨٢ هـ الموافق ١٠ / أيار / ١٩٦٣ .

عالم الذباب

نشر الدكتور فائق شاكر مدير الأمور الطبية في الجيش العراقي رسالة بهذا العنوان، وهي أول رسالة من نوعها نشرت في العراق، وقد جاءت ممتعة بأبحاثها الشهية، نافعة بفوائدها الصحية، طبق ما نعرفه للدكتور من براعة في الفن، ومقدرة في العلم والأدب.

وقد تكلم الدكتور في رسالته هذه عن البكتريوفاج أي مفترسات الجراثيم، كما فسرها هو، وذكر أنها توجد في الذباب، وتطرق إلى ذكر الحديث النبوي القائل بغمس الذبابة كلها في الشراب عند وقوعها فيه، ثم نزعها. وتكلم عن صحة هذا الحديث، وعده من معجزات الرسول، وفند رأي القائلين بعدم صحته. وقد أردنا أن نبدي بعض الملاحظات على ما جاء من أقواله حول هذه المسألة، عسى أن تظهر الحقيقة فيها بصورة أجلى وأوضح، وما نريد بذلك أن نكون عند صديقنا الدكتور إلا متطفلين على موائد علمه وأدبه.

معروف الرصافي

١٥ أيار ١٩٤٣

الطبعة الأولى

مطبعة الزمان - بغداد ١٩٤٧

الحديث النبوي

نذكر لك أولاً نص عبارة الحديث الذي ذكره الدكتور في رسالته:
عن أبي هريرة «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر شفاء وإنه يتقى بجناحه الذي فيه الداء» .
وفي روايتي النسائي وابن ماجه: «إن أحد جناحي الذباب سم، والآخر شفاء، فإذا وقع في الطعام فامقلوه فإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء» .
هذا ما ذكره الدكتور في رسالته . ونذكر نحن الروايات الآتية نقلاً عن شرح البخاري للعيني: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأخرى شفاء» الجزء ٧ الصفحة ٣٠٢ .
ونقلاً عن شرح البخاري أيضاً للعيني: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه، فإن في إحدى جناحيه شفاء، وفي الآخر داء» الجزء ١٠ الصفحة ٢١٧ .
ونقلاً عن الجامع الصغير للسيوطي هكذا: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه كله ثم لينزعه فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأخرى شفاء» .

رواه البخاري وابن ماجه

عن أبي هريرة

وقبل كل شيء نطلب انتباه القارئ إلى اختلاف هذه الروايات في عبارة الحديث اختلافاً لفظياً ناشئاً على ما نرى من أنهم كانوا في الأكثر يروون الأحاديث بالمعنى فيتصرفون في ألفاظها كل بحسب رأيه في معناها كما تراه في رواية هذا

الحديث فبعضهم قال إذا وقع في الشراب، وبعضهم في الطعام وبعضهم في الإناء، ومنهم من عبر بالغمس، وبعضهم بالمقل وهو بمعنى الغمس، وبعضهم عبر بالنزع والآخر بالطرح والمراد من كليهما واحد، ومنهم من اقتصر على الغمس ولم يذكر النزع ولا الطرح، ومنهم من قال فليغمسه كله ومنهم من أسقط كلمة كله، ومنهم من قال أحد جناحيه داء ومنهم من قال سم، وبعضهم قال يتقى والآخر قال يقدم.

ولكن الروايات كلها اتفقت على أن الداء أو السم هو في أحد الجناحين وأن الشفاء في الجناح الآخر، وكذلك اتفقت أيضاً في بيان سبب الأمر بالغمس، وهو أن الذباب عند وقوعه في الشراب يتقى بالجناح الذي فيه الداء، أو يقدم الجناح الذي فيه السم ويؤخر الآخر كما جاء في الرواية الأخرى. فالأمر بالغمس إنما جاء لكي يدخل الشراب الجناح الآخر الذي فيه الشفاء.

إن هذا الاختلاف اللفظي الذي جاء في هذه الروايات لا يقدر في صحة الحديث إن كان صحيحاً ما دام المعنى المراد فيها كلها واحداً، ولكن على فرض صحة الحديث يستبعد أن يكون رسول الله تكلم بهذه الألفاظ كلها، وإنما عبر بواحدة منها، والرواة التزموا جانب المعنى فعبروا عنها بما يوافقها أو يقاربها، سواء كان ذلك منهم عن قصد لمراعاة المعنى، أم عن نسيانهم وذهولهم عن الألفاظ، فإن المعنى قد يرسخ في ذهن الراوي وتشذ عنه الألفاظ فإذا أراد بيانه عبر عنه بالألفاظ من عنده. وكل من قرأ في كتب التاريخ شيئاً عن حياة الواقدي أحد مشاهير الرواة في القرن الثاني عرف كيف تكون الرواية بالمعنى، فإن هذا الرجل كان من أعجز الناس على حفظ الألفاظ، حتى أن المأمون الخليفة العباسي أراد مرة أن يحفظه سورة الجمعة من القرآن فما استطاع ثم وكل به من يحفظه إياها فما استطاع، وكان الموكل به إذا حفظه آية ثم انتقل به إلى ثانية نسي الأولى وإذا عاد إلى تحفيظه الأولى نسي الثانية، وكان يقرأ ما نسيه بالمعنى فيبدل الألفاظ، وأمثاله في الرواة كثيرون.

لا يتسع المقام هنا لنقد الرواية بالمعنى، وبيان ما ينتج عنها من مضار، فترك ذلك لفرصة أخرى، سوى أنا نقول إن لجوهر المعنى ارتباطاً كلياً بجوهر اللفظ،

فكل تغيير في اللفظ، لا يخلو من تغيير في المعنى، قل أو كثر حتى أننا لو وزنا الألفاظ المترادفة بقسطاس مستقيم من الفهم والإدراك لما قلنا بأنها مترادفة، فتبدل الألفاظ بما يراد فيها أو يقاربها في المعنى، فيه خطر عظيم على النص خصوصاً في النصوص التي لا مستند لفهمها فهماً صحيحاً سوى الألفاظ. ولا مرية في أن لفهمها تبديل الكلمات بما يراد فيها أو يقاربها في النصوص قد يغير وجه الحكم المستنبط منها، كما أنه قد يبعد بها عن المعنى المراد بعداً شاسعاً، ولهذا، نعم! لهذا قالوا بأن المترجم خائن. لأن المترجم مهما برع وأجاد في نقل المعنى بوضع ألفاظ من اللغة التي يترجم إليها، تؤدي معنى الألفاظ من اللغة التي يترجم منها فإنه لن يستطيع أن يوفي المعنى حقه بتمامه، بل لا بد أن يخون المعنى بعض الشيء في ناحية من نواحيه. فالمترجم لا يتخلص من الخيانة وإن كانت خيانتته اضطرارية غير اختيارية.

ولهذا أيضاً امتنعت الإصابة والإجادة في ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أخرى لأن محاسن الشعر لا تقوم بالمعنى وحده بل بانتقاء ألفاظه، وحسن سبكه وانسجام تراكيبه أيضاً، ولا ريب أن محاسن الكلام في كل لغة تختلف كل الاختلاف فالذي يترجم الشعر لا بد له أن يتصرف فيه مراعاة لمحاسن الكلام في اللغة التي يترجم إليها، وإلا جاءت الترجمة تافهة وخرج الشعر عن كونه شعراً، وبهذا التصرف الذي لا بد منه يقع البعد بين المترجم منه والمترجم إليه.

ولهذا أيضاً امتنعت ترجمة القرآن من العربية إلى غيرها من اللغات، فإن ترجمته مع المحافظة على ما فيه من روعة وطلاوة تكاد تكون مستحيلة، وقد ترجمه الترك في أيامهم الأخيرة عدة ترجمات فلم يفلحوا، بل جاءت ترجماتهم شيئاً مضحكاً، وقد ترجمه إلى لغاتهم أهل أوروبا أيضاً وقد ذكر لي أحد معارفي ممن يحسنون معرفة اللغات الغربية أنه قرأ في إحدى ترجماتهم قوله تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائفة في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾ مترجماً بما معناه أن كل إنسان يوم القيامة يكون في رقبته عصفور معلق، وهذا شيء مضحك أيضاً.

إن الكلام عن الرواية بالمعنى، قد أخرجنا عن الصدد فلنعد إلى ما نحن فيه فنقول:

لا كلام لنا عن اختلاف الرواة في عبارة الحديث، لأن المعنى المراد فيها كلها واحد، وإنما نريد أن نتكلم عن المعنى المقصود من الحديث فثبته للقارئ واضحاً صريحاً، ثم نرى هل ينطبق على ما يقوله الدكتور ويدعيه.

إن المفهوم بصراحة من الروايات كلها، هو أن الداء والسم، لا يكون إلا في أحد جناحي الذباب، لا في كليهما، وأن الذباب عند وقوعه في الشراب أو الطعام، يتقي صدمة الوقوع بالجناح الذي فيه الداء، فينغمس ذلك الجناح بالشراب، ويبقى الجناح الآخر فوقه غير منغمس، وكأن عبارة إحدى الروايات القائلة بأنه «يقدم السم ويؤخر الشفاء» قد جاءت تفسيراً لعبارة الرواية الأخرى القائلة بأنه «يتقي بجناحه الذي فيه الداء».

وإذا علمنا هذا فقد علمنا لماذا جاء الحديث بالغمس، ذلك لأن الجناح الذي فيه الداء قد انغمس في الشراب، فتلوث الشراب بدائه بطل حكم الداء الذي حصل من الجناح الأول، وسلم الشراب.

هذا هو المعنى الواضح الصريح الذي تؤديه عبارة الحديث في جميع الروايات على اختلافها في التعبير. وبعد هذا فلنتظر فيما يقوله الدكتور حفظه الله، ليتبين لنا أين وجه الصواب.

أين محل البكتريوفاج من الذباب

نستخلص الجواب على هذا السؤال من كلام الدكتور نفسه فنقول: يدعي الدكتور بأن المراد من الشفاء المذكور في الحديث هو ما اكتشفه العلم في هذا العصر من «البكتريوفاج» التي فسرهما بمفترسات الجراثيم، وإذا كان المراد بالشفاء هو هذا، فلنتظر أين يوجد البكتريوفاج في الذباب، أهو في أحد الجناحين، أم في كليهما، أم في جسم الذبابة كله، أم في قناتها الهضمية، أم في ذراعيها ورجليها؟.

قال حفظه الله في الفصل التاسع والصفحة (٢٥) «إن الذباب المعروف بذبذب البيوت، يقع على البراز، والمواد القذرة، وكل هذه مملوءة بالجراثيم المولدة للأمراض فاختيار الذباب لها يدل على أنه يأكل الجراثيم والبكتريوفاج معاً فبأكله الجراثيم اجتمع فيه الداء. وبحصول البكتريوفاج اجتمع فيه الشفاء».

إن المفهوم بصراحة من عبارة الدكتور هذه، أن البكتريوفاج موجود في جسم الذبابة ولم يخص به عضواً دون آخر، ولما كان الجسم يشمل الجناحين، جاز أن يقال بأنه موجود في الجناحين أيضاً. (ولا تنس أن عبارة الحديث تخص به أحد الجناحين دون الآخر).

ويفهم أيضاً ضمناً من عبارة الدكتور أن البكتريوفاج يوجد في القناة الهضمية من الذبابة لأنه قال بأنها تأكله مع الجراثيم المضرة أيضاً وتتضمن عبارته أيضاً أن البكتريوفاج يوجد في رجلي الذبابة وفي يديها لأنه قال تقع في البراز، ولا شك أن يديها ورجليها ترتطمان في البراز فتعلق بهما الجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً. فمن هذه العبارة نفهم صراحة وضمناً أن البكتريوفاج يوجد في جسم الذبابة كله حتى الجناحين.

ولنا على هذا اعتراض، وهو أن الذبابة بوقوعها على البراز تلوث به يداها ورجلاها، أي تلوثت بالجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً و أنها بأكلها البراز قد حصل البكتريوفاج في قناتها الهضمية أيضاً، ونتوسع أكثر من هذا فنقول إن البكتريوفاج يوجد في صدرها أيضاً وفي بطنها، لأنهما يليان البراز الذي وقعت عليه، ولكن كيف تلوث جناحاها بالبراز فوجد فيهما البكتريوفاج، وهما في القسم الأعلى من جسمها، لا أساس لهما بالبراز. (سنذكر كلاماً للدكتور يكون جواباً لهذا. ثم نجيب عليه).

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣).

«وينقله (أي الذباب) الجراثيم والبكتريوفاج المهيا في براز الناقهين مباشرة، اجتمع في الذباب الداء والشفاء» قال «فهذا هو معنى ما ورد في عجز الحديث الشريف «قال في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء».

إن الدكتور يرمي الكلام على عواهنه رميةً وإلا فكيف يكون هذا، هو معنى ما ورد في الحديث.

لا شك أن الذباب بوقوعه على براز الناقهين وأخذه منه الجراثيم، يكون قد اجتمع فيه كلا النوعين من الجراثيم المضرة والنافعة بلا ريب، فاجتماع كلا

النوعين في الذباب أي جسمه أمر لا مزية فيه، ولكن كيف يكون ذلك هو المعنى المقصود مما ورد في الحديث الذي يخص كل واحد من النوعين بواحد من الجناحين. ولولا وجود المضر في جناح والنافع في جناح آخر لبطلت حكمة الأمر بغمس الذباب في الشراب. إذ لا شك أن الأمر بالغمس مسبب عن وجود الشفاء في جناح واحد، وعن كون الذباب يتقى عند وقوعه بالجناح الذي فيه الداء، فالجناح الذي فيه الشفاء خارجاً غير مغمس. فلذا أمر بغمس الجناح الثاني أو بغمس الذبابة كلها كما جاء في بعض الروايات، لكي يغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، فيبطل حكم الداء.

ولو كانت الجراثيم النافعة موجودة في كلا الجناحين أو في جسم الذبابة كله لما أمر بالغمس، بل كان الأمر عبثاً، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد ارتطمت في أرجلها وأيديها وبطنها وصدرها وأحد جناحيها، وفي هذه الأعضاء كلها يوجد النافع والضار كما يقول الدكتور وقد حصل البكتريوفاج في الشراب أيضاً وبطل حكم الجراثيم المضرة، أفليس من العبث بعد هذا أن نغمس الذبابة بالشراب.

وخلاصة القول أن الحديث إن صح فإنما ورد لبيان أمرين لا ثالث لهما. أحدهما غمس الذبابة عند وقوعه في الشراب، والثاني بيان سبب الغمس وحكمه. وعليه فالجدل بيننا وبين الدكتور ينحصر في نقطة واحدة هي الغمس لا غير، ولذا نقول إن كان الشفاء لا يوجد إلا في أحد الجناحين كما يقول الحديث، وكان الذباب يتقى بالجناح الذي فيه الداء كما يقول الحديث أيضاً كان الغمس واجباً، وكان الأمر به معقولاً ومقبولاً، لكي يتم دخول الشفاء في الشراب مع الداء. وإن كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور كان الغمس عبثاً، وكان الأمر به غير معقول ولا مقبول، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد انغمس فيه أكثر جسمها، ولم يبق منها إلا جناح واحد، وقد دخل منها في الشراب كلا النوعين النافع والمضر من الجراثيم، فأبي حاجة تبقى إلى الغمس.

ثم إن الدكتور بعدما فسر عجز الحديث على هذا الوجه أخذ يتكلم عن صدره

فقال:

«وأما ما ورد في صدر الحديث الشريف: (إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه) فالغمس هو لأجل أن يدخل البكتريوفاج للشراب».

أما نحن فنقول: أما أن الغمس هو لأجل أن يدخل الشفاء أو البكتريوفاج في الشراب فصحيح لا مرية فيه ولكن ذلك لا يتجه إلا بأن يكون البكتريوفاج في أحد الجناحين دون الآخر كما بيناه آنفاً، وإلا لم تبق حاجة إلى الغمس لأن البكتريوفاج موجود في ذراعي الذبابة وفي رجليها وقد انغمستا في الشراب، كما أنه موجود في الجناح الآخر (على ما يقول الدكتور) وقد انغمس في الشراب، ودخل البكتريوفاج فيه، فلماذا يأمر بالغمس، والبكتريوفاج داخل قبل الغمس.

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣) «فالن قد أثبت وجود البكتريوفاج في جسم الذبابة، سواء بحصوله من بلعها الجراثيم المرضية في أنبوتها الهضمية أو بنقلها من براز الناقهين».

وقال أيضاً في الصفحة نفسها: «وحيث ورد في نص الحديث (فليغمسه) أي فليغمس الذبابة كلها فقد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها، ولم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط. مما دل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص. والأمر بغمسها يؤيد ذلك. وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم بإدخال البكتريوفاج للشراب من جسم الذبابة».

هذه هي العبارة بعينها ومينها. وقد جاءت بالأعاجيب فلننظر فيها بشيء من التحليل والتمحيص ليظهر ما يرمي إليه الدكتور فيها.

يقول «قد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها» فنقول: إذا وقعت الذبابة في الشراب، فقد انغمس فيه جسمها لا محالة، أما الجناحان فيجوز أن يكونا منغمسين أيضاً تبعاً للجسم، ويجوز أن يكونا غير منغمسين لرفقتهما، ولكونهما من الفروع العليا في جسم الذبابة، وبناء على هذا، كان ينبغي للدكتور أن يقول فقد دخل في الغمس جناحا الذبابة مع جسمها، ولكنه عكس العبارة لكي يجبر الحديث إلى ما يريده هو، ولما كان من الجائز انغماس الجسم دون الجناحين، أو دون أحدهما، ورد الأمر في الحديث بغمس الذبابة كلها، لكي ينغمس جناحاها أيضاً مع جسمها،

لا جسمها مع جناحيها كما يقول الدكتور، وهنا نعود فنقول إن حكمة الأمر بالغمس تبطل إذا كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور ولا في أحد جناحيها كما يقول الحديث .

ويقول في عبارته هذه أيضاً: «للم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط». أي بل أراد غمس الجسم أيضاً مع الجناحين، هذا هو تفسير مراده من هذه العبارة، فنقول يا سبحان الله إن عبارة الحديث بمنطوقها ومفهومها تدل على أن جسم الذبابة عند وقوعها في الشراب يكون منغمساً فيه، وكذلك أحد جناحيها، فلذلك أمر بغمسها كلها لكي ينغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، وعليه كيف يريد غمس الجناحين فقط حتى يحتاج الدكتور إلى نفيه .

وقال في الصفحة (٥٣) «ولو كان للأجنحة فقط خصوصية الداء والشفاء، لأمر عليه الصلاة والسلام بغمسها وحدها».

يريد الدكتور بهذا الكلام، أن الأمر بغمس الذبابة كلها، يدل على أن الداء والشفاء موجودان في الجسم كله لا في الجناحين فقط، وإلا لزم أن يأمر بغمس الجناحين فقط، فنقول إن الأمر بغمس الذبابة كلها صحيح، ولكنه لم يأمر بذلك إلا لأجل أن ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء لأن الجناح الثاني والجسم منغمسان في الشراب وهل من المعقول أن يأمر بغمس المغموس .

وكيف يمكن غمس الأجنحة وحدها حتى يأمر به الرسول، إن غمس الجناحين فقط لا يمكن إلا بصورة واحدة وهي أن نلقي الذبابة على ظهرها، ونمسكها بالمنقاش من يديها ورجليها، ثم نضعها بدقة وتأن على الشراب حتى ينغمس فيه جناحاها فقط دون سائر جسمها، ولا ريب أن هذا متعذر بالنسبة إلى سائر الناس، فكيف يأمر بغمس الأجنحة وحدها كما يقول الدكتور .

ويقول في عبارته المتقدمة: «مما يدل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص والأمر بغمسها يؤيد ذلك، وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم، وذلك بإدخال البكتريوفاج في الشراب من جسم الذبابة» .

يريد الدكتور بعبارته هذه المضطربة أن يفهمنا أن الجناحين إنما ذكرا في

الحديث جرياً على العادة. لأن العادة تقضي بوجود الجرائم المضرة والنافعة في الجناحين أيضاً كما توجد في جسم الذبابة، فعبارة الحديث لا تفيد تخصيص الجناحين بالجرائم. بل جاء ذكرهما اعتيادياً. هذا هو مراد الدكتور من عبارته هذه فنقول:

قد تقدم ما يفيد بطلان هذا، ولكننا نكرره لمزيد من الإيضاح، إن عبارة الحديث تنص على تخصيص أحد الجناحين بالداء، والآخر بالشفاء. وبيان ذلك أن الحديث أمر أولاً بغمس الذبابة كلها ثم بين سبب الغمس وحكمته بقوله إن في أحد الجناحين داء، وفي الآخر شفاء. وبين أيضاً أن الذباب عند وقوعه يتقى بالجنح الذي فيه الداء، أي يقدم الجناح الذي فيه الداء. فيكون منغمساً في الشراب ويبقى الجناح الثاني الذي فيه الشفاء خارجاً غير منغمس فإذا غمست الذبابة كلها، انغمس الجناح الثاني الذي فيه الشفاء أيضاً، وبذلك تندفع المضرة الحاصلة من انغماس الجناح الأول. ولولا تخصيص أحد الجناحين بالشفاء والآخر بالداء لكان الأمر بغمس الذبابة كلها عبثاً، لأن جسم الذبابة مع أحد جناحيها قد انغمس في الشراب فلو كان الشفاء في الجسم كله لم تبق حاجة إلى الأمر بالغمس.

إن هذا المعنى في عبارة الحديث واضح جلي يفهمه كل من سمع الحديث ولو كان أعجمياً طمطمماً، لكن الدكتور حفظه الله يقول إن عبارة الحديث لا تفيد التخصيص، وإنما جاء ذكر الجناحين اعتيادياً، أي جرياً على العادة التي تقضي بوجود الجرائم في الجناحين كوجودها في الجسم، مع أن العادة تقضي خلاف ذلك، لأن الجناحين يكونان بحكم العادة وبحكم الضرورة أبعد أعضاء الذبابة عن الجرائم لأنهما لا يباشران المواد التي تقع عليها الذبابة بل يكونان في أعلى الذبابة بعيدين عنها.

ولا شك أن أول شيء من الذبابة يباشر المواد التي تقع عليها هو يداها ورجلاها، ثم بطنها وصدرها ثم سائر جسمها ثم جناحاها إذا كانت المادة التي تقع عليها من السوائل. ولكن الحديث يقول إن طبيعة الذباب إذا وقع في السوائل يقدم الجناح الذي فيه الداء ويؤخر الجناح الذي فيه الشفاء فينغمس الأول ويبقى الآخر غير منغمس. فلذا أمر بغمس الذبابة كلها لكي ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء أيضاً.

إن عبارة الحديث لا يعزب معناها عن فطنة الدكتور ولكنه أخذ يتمحل في التوجيه ويتعسف في التفسير لكي يقربها من المعنى الذي يريده هو. إلا أنه رغم هذه التمحلات، بقى قلق خاطر، غير مطمئن الضمير، لأنه يعلم أن الجناحين أبعد أعضاء الذبابة عن الجراثيم، فماذا يعمل حتى يجعلها مقراً للجراثيم أكثر من سائر الأعضاء.

والظاهر أنه فكر طويلاً حتى وجد طريقاً إلى حل هذا المشكل فقال: «وبما أن الذبابة تمسح دائماً رجلها بأجنحتها، كانت الأجنحة لذلك مقراً للبكتيريا وللجراثيم أكثر من غيرها من أعضاء الذبابة». فله دره ما أقدره على قلب الحقيقة بالكلام المجرد.

يقول إن الذبابة تمسح دائماً رجلها بأجنحتها، إن الباء في هذه العبارة مثلها في قولهم كتبت بالقلم أي هي للاستعانة، فالممسوح هو الرجل، والماسح الذبابة، والجناح هو آلة المسح، والظاهر أن المسح يكون بظهر الجناح لا ببطنه، لأن الذبابة إذا خفضت جناحيها وأزلتهما إلى ما تحت رجلها، كان ظهر الجناح تحت الرجل بالطبع، إذ لا تستطيع الذبابة في هذه الحالة أن تقلب جناحيها إلى حيث يكون باطنهما إلى الأعلى، وظاهرهما إلى الأسفل، ومهما يكن فجناح الذبابة على هذا أصبح منديلاً لها تمسح به رجلها.

إن الدكتور قد أثبت للذباب بهذا القول طبيعة لا يعرفها الناس، ولم يستند في إثباتها إلى قول علمي من أقوال علماء الحشرات الذين درسوا حياتها، وعرفوا طبائعها وأحوالها، وقد تكلم هو في الفصل الخامس من رسالته عن خواص الذباب وطباعه، فلم يذكر فيه شيئاً من ذلك.

لا يقال إن في عبارة الدكتور قلباً، وإن أصلها هكذا:

إن الذباب يمسح دائماً أجنحته بأرجله، لأننا نقول إن رجلي الذبابة وهما في اتجاههما إلى الأسفل معقوفتان إلى الأمام، وليس في استطاعتها أن ترفع رجلها إلى ما فوق جناحها فتمسحه بها، ولا أن تخفض جناحها إلى ما تحت رجلها فتمسحها به، إذ ليس ذلك من طبيعة الذباب فمن المحال عادةً وطبعاً أن يمسح

الذباب أجنته بأرجله أو أرجله بأجنته، وإنما المعروف من طبيعة الذباب من قديم الزمان هو أنه يحك إحدى ذراعيه بالأخرى، كما ذكره عنترة في معلقته. ولم يشاهده أحد يحك إحدى رجله بالأخرى، ولا يحك بجناحيه رجله، وقد شاهدته أنا في بعض الأحيان يمسح وجهه بذراعيه ويمر بهما على رأسه. فمن أين أخذ الدكتور هذا القول عن طبيعة الذباب، وكيف تكون أجنته مقرأً للجراثيم أكثر من الأرجل والأيدي التي هي متصلة مباشرة بالمواد التي تقع عليها الذباب.

والمشهور من الذباب أنه ينقل الجراثيم بأرجله وبأيديه، لا بأجنته. والدكتور نفسه قد ذكر ذلك في رسالته فقال في الصفحة (٤٤): «وعلاوة على ذلك، تنقل الذبابة الجراثيم برجليها ويديها المكسوة بالشعر» ثم قال «ومما يجدر بيانه هو أن قدمي الذبابة وكفيها تشبهان خف البعير، عليه شيء يشبه الشعر، أو الوبر. وهذه تفرز إفرازات لزجة تلتصق الجراثيم عليها، وتستطيع الذبابة بهذه المادة اللزجة، ويفضل هذا الخف، أن تقف على السقوف والجدران بأي وضع شاءت».

وعليه فإذا كانت أيدي الذباب وأرجله كما يقول الدكتور تفرز مادة لزجة. وعليها شيء يشبه الشعر أو الوبر، كانت بلا ريب مقرأً للجراثيم أكثر من سائر أعضائها، لذلك، ولأنها أول ما يباشر الأقدار التي لم يقع عليها الذباب، فكيف تكون الأجنته مقرأً للجراثيم أكثر من أيديها وأرجلها.

سؤالان

هل البكتريوفاج موجود في الذباب دائماً وأبداً؟ وهل هو شافٍ لجميع الأمراض؟

نريد أن نجيب على هذين السؤالين بما علمناه وفهمناه من كلام الدكتور في رسالته، لأننا لسنا من أهل هذا الفن، ورحم الله امرأ عرف قدره، ولم يتعد طوره، فلذا نرجو من القارئ أن يقرأ أولاً ما كتبه الدكتور في هذا الباب، خاصة في الفصل الحادي عشر من رسالته، ثم ينظر فيما نقوله هنا، ويحكم بما يشاء.

تكلم الدكتور في الفصل المذكور عن دوريل مكتشف البكتريوفاج. وقال بأنه أثبت أن البكتريوفاج هو العامل الوحيد على إطفاء جائحات الهيضة المسماة بالهواء

الأصفر أو الكوليرا، وأنه موجود في براز من هم في دور النقاهة من المرض المذكور، وأن الذباب يأخذه وينقله من براز هؤلاء، وأنه متى ظهر وانتشر الذباب الحامل البكتريوفاج بكثرة في البلاد، انطفت جذوة الهواء الأصفر، وانقطع دابره بسرعة.

فیفهم من هذا أن البكتريوفاج لا يوجد إلا في أيام الهیضة. لأن الذباب إنما يأخذه من براز الناقهين من هذا المرض. فإذا انقطعت أيام الهیضة لم یبق للبكتريوفاج وجود، ولم يذكر لنا الدكتور في كتابه لا صراحة ولا ضمناً أن البكتريوفاج موجود في كل براز من برازات الإنسان والحيوان لأنه إذا كان موجوداً في كل براز لزم أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً، فأینما وجد الذباب وجد معه البكتريوفاج، وإلا فلا.

ثم تكلم الدكتور في الفصل المذكور، فبین كيف كان دوریل يعمل على تكثیر البكتريوفاج بازدراعه، وكيف كان یداوي به المريض بمرض الهیضة، وقال ثم أجريت تجارب عديدة في الهند فأنت بنتائج باهرة فيما يختص بباسیل الدوزنطاريا الحادة، إلى أن قال فحصلوا على نتائج، وكان البكتريوفاج العامل في شفاء الكوليرا والدوزنطاريا الحادة.

وقال ثم جاءت مجلة التجارب الطبية في عددها (٥٤) الصادر عام ١٩٢٧ بمقال عنوانه البكتريوفاج في ذباب البيوت، وقالت فيه لقد أطعم الذباب الذي یألف البيوت زرع الجراثيم المرضية.

وبعد حين اختفى أثر هذه الجراثيم في الذباب فماتت كلها وتولد في الذباب مادة قاتلة للجراثيم تسمى البكتريوفاج، ويدعي الكاتب أنها خلاصة من الذباب ومن محلول ملحي فسيولوجي، وأن هذه الخلاصة تحتوي على المادة البكتريوفاجية القوية المضادة لأربعة أنواع من الجراثيم المولدة للأمراض أو أنها تحتوي على مادة نافعة أخرى ليست من نوع البكتريوفاج، ولكنها من حيث الجوهر تفيد الدفاع العضوي عند مقاومته أربعة أنواع من الجراثيم المرضية. هذا آخر ما قاله الدكتور في الفصل المذكور.

يفهم من هذا فهماً جلياً واضحاً، أن البكتريوفاج لا يشفي من جميع الأمراض وإنما يشفي من مرض الهيضة والدوزنطاريا لأن هذين المرضين يشتركان في أنهما اختلال في الأمعاء، ويفهم أيضاً أن البكتريوفاج لا يضاد جميع الجراثيم المضرة وإنما يضاد أربعة أنواع منها والجراثيم المضرة التي ينقل الذباب بواسطتها الأمراض إلى الناس كثيرة، تكلم الدكتور عنها وعددها في الفصل الثاني من رسالته. فذكر منها السل والدراخوما والتيفوئيد والزحار والطاعون والجمرة الخبيثة والكوليرا والجذام والتيفوس والرمد بأنواعه.

وبهذا يتضح أن الذباب لا يأخذ البكتريوفاج إلا من براز الناقهين من مرض الهيضة. وهذا لا يوجد في كل زمان ومكان. أما الخلاصة التي ذكرها عن مجلة التجارب الطبية والتي تحتوي على المادة البكتريوفاجية فالبكتريوفاج فيها حاصل بالتطعيم ولم يأخذه الذباب من الخارج، إلا أنها تدل على أن الذباب فيه خاصية توليد المادة البكتريوفاجية المضادة لأربعة أنواع من الأمراض لا للأمراض كلها، وهذا لا يلزم منه أن يكون الذباب مطهراً بالبكتريوفاج من جميع الأدوية، ولا شافياً من جميع الأمراض، كما أنه لا يستوجب غمس الذباب في الشراب على الإطلاق، أما الحديث فإنه يطلق الأمر بغمس الذباب ولم يقيد بشيء.

هذا ما نستخلصه من كلام الدكتور للجواب على السؤالين المذكورين في صدر المقال ثم نقول:

إن البكتريوفاج لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً وشافياً من جميع الأمراض، وإما أن لا يكون كذلك. فعلى التقدير الأول يلزم أن نتخذ الذباب في حياتنا واقياً لنا من جميع الأمراض، وأن نعنَى كل العناية به وبتنميته وبكثيره في بيوتنا وأن لا نتحاشاه، بل نضعه في أطعمتنا وأشربتنا لأنمن به من عادات الإسقام وجائحات الأمراض.

وإذا كان هذا حقاً فلماذا نرى الدكتور في رسالته يصيح بالناس صيحة النذير العريان، فيحذرهم من أخطاره، وينذرهم بأضراره، ويستحثهم إلى محوه واستئصاله، كما أطال الكلام بذلك في الباب السادس والسابع والثامن من رسالته.

وأما على التقدير الثاني وهو أن البكتريوفاج لا يوجد في الذباب دائماً وأبداً، وإنما يوجد فيه عند حدوث أحوال وظروف خاصة. وأنه لا يشفي من جميع الأمراض ولا يضاد جميع الجراثيم، وإنما يشفي من أمراض خاصة ويضاد أنواعاً أربعة من الجراثيم المضرة فنقول فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون الأمر بغمس الذباب في الشراب مقيداً بتلك الظروف والأحوال، لا مطلقاً، ولا يخفى أن الحديث الذي جعله الدكتور من معجزات الرسول يطلق الأمر بالغمس ولم يقيد بشيء، كما أنه يخص بالشفاء أحد الجناحين دون الآخر.

أما أنا فلا أشك أن الحديث موضوع لا أصل له كما ذكرت ذلك وبينته في كتابي (الشخصية المحمدية) عند الكلام على الرواية عند العرب.

ومن العبث أن نفتش عن معجزات رسول الله في مثل هذه الأمور التي يكتشفها الناس ويصلون إلى معرفتها بالطرق العلمية، والوسائط الفنية، ولو كانت معجزة لما قدروا على اكتشافها، ولو جاز أن نثبت معجزة من هذا النوع لجاز أن نثبتها للمتنبئ شاعر العرب فإنه قبل عشرة قرون قال:

لعمل عتبك محمود عواقبه فربما صحت الأجسام بالعلل

وانتقد المتنبئ على هذا وقيل له هذا من قول الطب أو الحكيم كما في رسالة الحاتمي أو غيره فانظر إليها. فقد قال هذا في الأيام التي كان التطعيم فيها بجراثيم الأمراض غير معلوم. وفن البكتريولوجيا غير موجود فأين هذا؟ وأين المعجزات؟

إن الله لم يرسل رسوله إلى الناس لتعليمهم العلم وإنما أرسله إليهم ليصلحهم، ويأخذهم بالطاعة، وبالأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، ذلك لأن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع، وأن المجتمع لا يتم بناؤه إلا بالتعاون المخلص، والخلق المستقيم الصادق. وبالعامل الصالح، كما ذهب إليه ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام، فليس غرض الشارع تلقين العلم. بل غرضه كما قلنا أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة.

المعجزة

أما المعجزة فهي كل ما خرج عن مقدور البشر عادة فلا بد في المعجزة من خرق العادة، ولذلك قالوا «لله خرق العادات». وأما هذه الأمور المجهولة فهي داخلة في مقدور الناس عادة. لأنهم يتوصلون إلى اكتشافها ومعرفتها إما بالتجريب أو بالبحث والتنقيب، أو بغير ذلك من الطرق العلمية.

ونحن إذا أردنا أن نعرف معجزة المعجزات فلنتنظر إلى رسول الله محمد بن عبد الله، يتيم مكة وفقيرها، كيف قام بالدعوة إلى الإسلام في أيام كان العرب فيها محتربين، متعادين، متناكرين يأكل بعضهم بعضاً كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله. وكيف قاومته العرب حتى عشيرته الأقربون. وكيف استمر على الدعوة بنفسه الكبيرة. وعزمه العظيم الجبار متحملاً في سبيل ذلك من المصائب والمتاعب ما فوق طاقة كل إنسان حتى جمع أشتات العرب ووجد كلمتهم وأحدث بهم نهضة كبرى، عربية المبتدا، عالمية المنتهى. فسارت بهم أعلامهم إلى أقصى الشرق، وأقصى الغرب، خافقة بالنصر ومرفرفة بالعدل والإحسان. وكان كل ذلك في مدة لا تزيد على عشرين سنة بعد وفاته.

ولو أن سائحاً في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه أسرع من البعير، أراد أن يسمح سياحة متفرج لا فاتح، في البلاد التي نشروا فيها لواء العدل والترحيد، لما استطاع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة. فهذه هي معجزة المعجزات التي أظهرها الله على يد محمد، والتي لم يسبق ولن يكون لها نظير في تاريخ البشر.

**مجموعة
الأناشيد المدرسية**

كلمة مستجيد لهذه الأناشيد

أما بعد فقد استمعت تلك النشائد التي نظمها شاعر الأمة (الأستاذ الرصافي) فالفيتها قد جازت الغاية في الإبداع . وإن المدارس في فلسطين وفي كل إقليم ينطق بالضاد أهله لمفتقرة جدّ مفتقرة إليها . ولن وجود جائد في العلم على معاهده في هذا الوقت بمثل الذي جاد الرصافي به فليجزه الله بصنعه الجميل جزاءه وليجز الأستاذ خليل أفندي طوطح ناشر هذه النشائد فقد ظاهر الرصافي في إحسانه ، وكان في بث هذا الخير من أعوانه .

إسحاق النشائي

مقدمة للناسر

من ضروريات المدنية في هذا العصر انتشار الأناشيد الوطنية وغير الوطنية بين جميع طبقات الأمة ولا سيما بين طلاب المدارس حتى لقد أصبحت الأناشيد المدرسية من وسائل التربية والتعليم كما هو مشاهد اليوم عند الأمم الراقية . ولما رأينا مدارسنا اليوم في البلاد العربية يعوزها مثل هذه الأناشيد انتهزنا فرصة وجود الأستاذ معروف الرصافي بيتنا فانتخبنا بعض ما رأيناه موافقاً للمطلوب من الألحان الغربية والأغاني العربية وطلبنا إلى معروف الرصافي أن ينظم لنا كلاماً ينطبق على تقاطيع الألحان المذكورة ليغني بها أبناء مدارسنا فأجابنا إلى ذلك فجاءت كما تراها مشتملة على مواضيع وطنية علمية تنشط التلاميذ إلى طلب العلم وتقدر في نفوسهم حب الوطن إلى غير ذلك مما يجدون عند إنشاده ترويحاً لنفوسهم من عناء الدرس وتنشيطاً لهم على الطلب . وقد رأينا جمعها في هذه المجموعة وطبعها ليعم نفعها في البلاد ويترنم بها طلاب المدارس العربية في فلسطين والله تعالى هو ولي التوفيق .

خليل طوطح

مدير دار المعلمين في القدس

الإخاء المدرسي

- ١ -

حق الصديق أن تُجِلَّ مَجْلِسُهُ	فَضْلًا
لكنَّ إجلالَ صديقِ المدرسة	أَوْلَى
إنَّ الإخاءَ المدرسيَّ عَوْضٌ لا	يُنْصَى
تعمًا لمن ينساه من هذا المَلا	تَنْفَسًا

- ٢ -

رابطةُ المعلمِ أشدُّ رابطة	حَقًّا
أعيت جميعَ الحادثاتِ الخابطة	بِئْسًا
كانَ إذْ مَنْ بَثَّهَا أَقْوَى الِوَرَى	جَهْلًا
وكانَ أَوْلَى أَنْ يُرَى مُحَقَّرًا	نَدْلًا

مارش المعارف

من إلى المعلم انتمى نال أسباب السعيا
فاتخذ للمعالي سلما
من حوى المعلم اغتنى مدركاً أقصى المني
فابن للمجد به أعلى البنا
إنما نال المعالي من إلى المعلم انتمى
من إلى المعلم انتمى نال أسباب السعيا
فاتخذ للمعالي سلما



ندرس المعلم الثمين باجتهاد كل حين
ثم بعد الدرس نلهو لاعبين
إن لذات الحياة كلها في المدرسات
فاسأل الأبناء عنها والبنات
هل سوى مدرسة العلم مقر للبنين ندرس العلم الثمين باجتهاد كل حين
ثم بعد الدرس نلهو لاعبين



كم ترى في المدرسة أنفساً مستأنسة
بين لعب ودروس منقمة

إنما تعلمنا فيه تهاب لنا
وافتحار وارثاء وحنى
إن هذا الملم نور فاجتهد أن تقبسه
كم ترى في المدرسة أنفساً مستأنسة
بين لمب ودروس منفسه

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب تلاه فوق الغصن الرطيب
إذ قال نفسي نفس رفيعة لم تهو إلا حسن الطبيخ
عشقت منها حسن الربيع أحسن بذاك الحسن البديع



فالميش عندي فوق الغصون لا في قصور ولا حصون
أطير فيها لفرط وجدي من غصن ورد لغصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي فالظل فوقه والزهر تحتي



فل نعيم الأسفار عني كم هز عطف الأغصان لـخني
وسل بثلوي زهر الرياض إنني بحكم الأزهار راض
فكم زهور لما أفوه أصفت وقالت لا فضن فوه



يا قوم إنني خُلقت حُرّاً لم أرض إلا الفضا مَقَرّاً
فإن أردتم أن تؤنسونني ففي المباني لا تحبسوني
وإن أردتم أن تنطقوني بما أغني فأطلقوني

ابتسام الطبيعة

- ١ -

مرنفسى ليل أنس بئزّه مونسى
ليلة قمرأه لذي
كم بهأ زاد التلاذي
بدرها ملى مطرباً نفسى

- ٢ -

جل هذا الليل خننا مشرقاً بالسنى
فيه بدر نجلىه
ونسيم نشتهيه
جوه مقيم روضه مزمز

- ٣ -

صاح ما أحلا راضاً ضاحكاً زمرها
انظر الأزهار فيها
منمشات ناشقها
ننهرها يحيى وصفها يميمى

- ٤ -

زهرة الدنيا لعمري حسنُها فثنانُ
انظر الحسن الطبيعي
نبي رياض وريسم
يجمل القلب طافحاً حُباً

حب المعالي

والمعاني حننها يصبي	ويح قلبي كيف لا يصبو
كان فيها مولماً قلبي	إنني من قبل ما أحبو
لا يحبك اللوم في الصب	خلّ عنك اللوم يا خلّي
بعدم قدان بالحب	كيف يسلو حبه مثلي
فالمعالي غايتي القصوى	من يُحاول غايةً تُجدي
واشهدوا أنني لها أموى	وَنَحْكُم لا تنكروا وجدي

نشيد العطلة

- ١ -

بشرى قد أكملنا أيام الدرس بشرى قد جاءتنا أيام التمتع
فلنذهب ولنقصد ترويح النفس مما قد مارسنا أيام التحصيل

- ٢ -

لا درساً نبغيه في فصل الصيف فلنذهب ولنلعب في ظل الأشجار
ولنحدر تلويحاً من لفتح الهيب ولنأكل ما شئنا من هذي الثمار

- ٣ -

امضي للأرياف ابتغاء النزهة أياماً أفضيها مرور النفس
أفضيها ابتعاداً عن كل شبهة لكنني لا أنسى أيام الدرس

أنشودة الوطن

أوطاننا وهي الفوالي	أرواحنا لها ثمن
وإنما أحبا للمالي	من مات في حب الوطن
من مات في حب الوطن	
أوطاننا نحمي حماها	بكل سيف مننضي
مات منها من قضى	في أرضها تحت سماها
هيأ بنا هيا	نسمى لها سميا
فنحن في أوطاننا	نحيا إذا تحيا



أوطاننا وفي الأمان	من حبها لا ننثني
طابت لنا منها المغان	بغيرها لا نمتني
بغيرها لا نمتني	
ننشق أنفاس مواها	في كل سهل وجبل
لم نرض بالدنيا بلل	عن سهلها أو عن رياها
هيأ بنا هيا	نسمى لها سميا
فنحن في أوطاننا	نحيا إذا تحيا

إضحك

- ١ -

لَا تَفْكُرْ بَائِسًا	وَأَنْتَ الَّذِي هُمُوكَ
لَا تَقْطُبْ مَائِسًا	إِنْ حَادَثَكَ قَدْ هُمُوكَ
لَا تَجَالِ بِالْقَضَا	إِنْ سَاءَ أَوْ سَرَّكَ
غَالِبِنَهُ بِالرَّضَا	وَاضْحَكْ لَهُ اضْحَكْ

- ٢ -

شُقُّ ثُوبِ الْهَيْمِ فَتُكْ	فِي هَذِهِ الدُّنْيَا
لَمْ يَلْمُ فِي الدَّمْرِ ضَنْكَ	وَلَا تَلْدُومُ النَّمَمِ
خَلَّ مَا لَا يُرْتَجَى	وَأَقْنَعْ بِمَا عِنْدَكَ
وَإِذَا خَطَبْتُ دَجَا	فَاهْزَأْ بِهِ وَاضْحَكْ

نشيدة مدرسة بنات رام الله

مدرسة البنات في	بلدة رام الله
لا زلت مأوى الشرف	مبناه ما أحلاه
هنا نحن في مدرسة الـ	علم بسلام الله
غابتنا المعلم وهل	بممدنا إله



البنات تحكي زمرة	وَعَزُّهُنَّ التَّمَلُّيم
إن أحسنت تربية	يحبُّنَّ منها الخيم



تلك لنا مدرسة	ساطعة الأنوار
ما هي إلا روضة	نحن لها أعمار



أدامها الله لنا	ما دامت الدنيا
نظفرفيها بالمنى	من شرف المحيا



نشكرفيها ربنا	ما نامت الأفواه
من حيث قدمينا	فيها دعاة الله

فتح المدارس

- ١ -

قد مضت عطلتنا	فرجمننا للدروس
هله بُقيتنا	فلتطببنا النفوس
إن في الدرس المُنَى	إنه ينفي النحوس

- ٢ -

قد مضى لهو المصيف	فبرحننا مأثمه
وأتى فصل الخريف	فحضرنا المدرسه
ملبس المعلم شريف	فاجتهد أن تلبسه

- ٣ -

إن أيام الصيف	فرصة للنائمين
من قضاها لاعبا	سبى في النادمين
فاجتدوا الطلبة	إنما الوقت ثمين

النشيد الوطني

نحن خَوَاضُو غمار الموت كَشَافُو المحن
نبذل الأرواح نردبها لإحياء الوطن
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا
ما لنا غير اكتساء العزّ أو لبس الكفن
هل سوى الأرواح للأوطان في الدنيا ثمن
إن نمت نحن فلنحى أوطاننا



نحن لم نخلق لحمل الجور أو لبس الهوان
هذه أوطاننا فاقت فراديس الجنان
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا
بل خلقنا للعلی والسبق في يوم الرهان
كيف لا نفدى لها الأرواح في الحرب العوان
إن نمت نحن فلنحى أوطاننا



أنت يا أوطان من أرض حوتنا أو سما
وارتقي نحو المعالي واجعلينا سُلما
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا
ارفعني في أوج هلياك اللواء المعلما
نحن من جرّاء نجري في الوغى سبل الدما
إن نمت نحن فلنحى أوطاننا

حماس الفوطبول

- ١ -

لا فوز يُرجى في الملاعبين
إلا لدار المملعين لا لا
شدوا قواكم على سواكم
نحن لكم أعوان

- ٢ -

ألا فشدوا شد الأسود
حتى تردوا كيد المنود لا لا
إذا اجتهدتم في اللعب فزتم
وفققتم الأقران

- ٣ -

صولوا لكال كال راسيات
وامشوا سراعاً كالذاريات لا لا
ولا تكبلوا كبلات لئلا
في ملعب الشبان

نشيد دار المعلمين

دار المعلمين لا زلتِ مقراً للمُلى	فإن داء الجهلا يشفيه من تُخزجين
نحن نعزُّ الوطننا ومن به قد قطننا	بالعلم ما دامت لنا مدرسة المعلمين
دار المعلمين في أرض فلسطين نفى	بالعلم حتى نشتفي به من الداء الدفين
داراً إذا فيها ثوى من كان ظمآن ارتوى	وهاد ريان القوى من منبع العلم المعين
نحن جنودٌ للحِكم في يدنا العلم عَلم	نمشي بكنبٍ وقلم كي نقتل الجهل المهين
العلم لا نتركه بل إنما ندركه	في بذل ما نملكه من كل غالٍ وثمين
يا قومُ سيروا واكدهوا للعلم حتى تنجحوا	فإنكم لن تفلحوا إلا بتعليم البنين

المستقبل

يا مـطـمـح الأـمـالِ يا مـرـجـع الأـعـمـالِ
لـو لـا ك لـم تُـبـالِ حـو ادث الأيـام



إليـك نـجـري سـمـيـا وفـيـك نـرـجـو المـحـيـا
لـو لـا ك فـي ذـي الدنـيـا لـم نـحـمـل الألام



مـمـتـقـبـلـي أهـواه فـي النـفـس ما أحـلاه
حـيـاتـنـا لـو لـاه ضـرـبـت مـن الأوام



مـنـاك قـد يـقـصـيها خـطـبـت تـرامـي فـيها
لـكـنـمـا يـدـنـيها مـمـتـقـبـل الأيـام



فـفـيـك يا مـسـتـقـبـل نـرـجـو جـزـا ما نـعـمـل
ما خـاب مـن قـد أـمـل مـسـتـقـبـل الأيـام



يا مـفـزع الشـبـان يا مـخـزن الأمانـي
لـخ لـي مـن الأزـمان كـالـبـرق فـي الغـمام



فَاكْشِفْ لَنَا اللَّثَامَا وَاضْحِكْ لَنَا ابْتِسَامَا
إِنْ بَسَنَّا أَوَامَا لَتُفَرِّكَ الْبِضَامَا

أنشودة البنت

أيها الأم اغرميني في رياض المدرسات
زهرة تستنشقينني بين أزهار البنات



إنني بنت صغيرة
لي آمال كبيرة
زهرة من ياسمين
هي في الدرس الثمين



إن نفسي لمحاطة
ما بتعليم الخياطة
بالأمانني النيرة
وحدهما من مفخرة



علموني كل فن
واتركوا سوء التظنني
فيه للنفس جمال
نحوريات الحجال



هذبوني اكملوني
وبحكم لا تهملوني
كي تروا مثي الفجاب
تحت أستار الحجاب



ليس للابناء نجح
فمتى يصبح صبح
مع جهل الأمهات
فتزول الظلمات

الإباء والنخوة

أيها الطالب مني فئت أمضادي
لا تُؤمنني الدل إنني غير مُنقاد



لو غدا الدل شميما في الرياض الفيح
ما تنفقت نميما من هبوب الريح



إن لي نفساً أبيه بسجايها
وعن الناس غنيه بمزايها

نشيد العرفان

في العرفان ما يدنيني من كل مجدٍ يعمليني
كل الدنيا لا تلهيني عن شرب كأس العرفان



لا يزداد يوماً أنسي إلا بكتببي أو درسي
تالله لا تزكون نفسي إلا برشف العرفان



ما للإنسان ذي الجهل على الحيوان من فضل
بالملم المُنَمِّي للعقل تبدو مزايا الإنسان

آثار الرصافي المخطوطة

١ - الشخصية المحمدية أو حلّ اللُغز المقدّس:

(قامت دار الجمل بطبع كتاب «الشخصية المحمدية» في كولون - ألمانيا، ٧٦٦ ص، سنة ٢٠٠٢):

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب إلى سنة ١٩٢٩ وذلك على أثر الضجة التي أثارتها كلمته المنشورة في جريدة البلاد بعنوان: «لو كنت مصوراً».

لم يكن الباعث إلى تأليف هذا الكتاب تقليد كتاب مصر والشام الذين اتجهوا إلى كتابة السيرة النبوية من أمثال الدكتور طه حسين في كتابه (على هامش السيرة) أو العقاد في كتابه (عبقريّة محمد) أو توفيق الحكيم في (مسرحة محمد) أو غيرهم.

لقد ذكر الرصافي المنهج الذي اتبعه في تأليف كتابه هذا وهو القرآن والعقل لذا لم تكن المراجع التي عول عليها في تأليف هذا الكتاب لتتجاوز أصابع اليد وقد ذكرها الأستاذ المرحوم مصطفى علي حصراً وهي:

- ١ - معجم البلدان .
 - ٢ - مفتاح كنوز القرآن .
 - ٣ - تفسير الكشاف .
 - ٤ - السيرة الحلبية .
 - ٥ - سيرة ابن هشام وبهامشها سيرة ابن دحلان .
 - ٦ - زاد المعاد لابن القيم .
 - ٧ - الإقتان في علوم القرآن للسيوطي .
- وإذا كانت مراجعه محدودة بهذا القدر الذي ذكرنا فما الذي أعانته على خوض عباب

السيرة الزاخرة؟ لقد ذكر الأستاذ مصطفى علي أن الرصافي كان محيطاً بالسيرة النبوية إحاطة تامة قبل أن يشرع بالكتابة فيها وقد درسها دراسة تمحيص وإتقان وقرأها بكل تدبر وإمعان ونفذ إلى أعماقها وأغوارها وقال: إننا كنا إذا احتجنا إلى بحث في السيرة النبوية أو اختلفنا في شيء منها رجعنا إليه فنجد عنده الجواب الكافي الشافي بما يغنيننا عن مراجعتها في مظانها ومطولاتها. كما ذكر (رحمه الله) أن الذي أعان الرصافي على تأليف كتابه «تفكير حر، ومنطق صحيح، وعقل سليم واستنباط دقيق ورأي مستقيم، وذكاء وقاد، وإخلاص لا مغمز فيه».

أنجز الرصافي كتابه في معتزله في الفلوجة. وقد فرغ من تبييض مقدمته في ٥ تموز ١٩٣٣ وأودعه في (٤٣) دفترأ وخصّ الرابع والأربعين للفهرس وقد بلغت عدد صفحاته (١٣١٣) صفحة.

لم يخل الرصافي على أصدقائه وزائريه بهذا الكتاب فقد سمح لكثير منهم أن يطلعوا عليه ومن اطلع عليه أمين الريحاني والدكتور زكي مبارك وعبد الوهاب عزام وغيرهم كما أذن لمصطفى علي باستنساخه وكان كلما فرغ من دفتر سلمه له لينسخه ويعيده وصنع هذا الصنيع مع كامل الجادرجي فقد أذن له باستنساخه ووثق نسخة الجادرجي بتوقيعه دليلاً على صحتها وإجازتها. استهل كتابه بمقدمة بعنوان (للحقيقة لا للتاريخ) وقد اخترنا من مباحثه: «العقلية العربية في الجاهلية».

«إن للإنسان عقلاً فطرياً وهو الذي خلقه الله فيه وجبله عليه والذي ينتقل إليه من أبويه بالوراثة. غير أنه لا بتقيد في وراثته بوالديه الأدييين بل قد يرجع فيه بحكم النزوع إلى جد قريب أو بعيد من أجداده لأمه أو لأبيه. ولذا قد نرى ذكياً أبوه وأمه غيبان أو بالعكس. وإن للإنسان عقلاً مكتسباً أيضاً وهو الذي يكتسبه بالتجارب في حياته وهذا العقل المكتسب يتكون في الإنسان بمؤثرات شتى منها أسرته التي ربي فيها وقومه الذين نشأ بينهم وبيته التي عاش فيها، ودينه الذي دان به وعاداته التي تعودها. فعقله المكتسب يكون بحكم الضرورة متقيداً بما أثرته فيه هذه المؤثرات لا يحيد عنها ولا يخرج عليها ولذلك ترى العربي مثلاً إذا أجاز أحداً كان لا يعقل ترك حمايته بل يعد ذلك عاراً ويموت دونه موتاً لأن حفظ الجوار عادة مستحكمة فيه نشأ عليها وتلقاها من قومه وذويه منذ الصغر. وكذلك هو لا يعقل الخروج من دينه الذي تلقاه عن آبائه ودرج عليه ومشى على آثارهم فيه اللهم إلا إذا كان عقله الفطري غزيراً وافرأ بحيث يتغلب على عقله المكتسب

فحينئذ يكون ذا عقلية ممتازة بين قومه تعلق به على الأمور التي هم بها متقيدون وبها متمسكون ولذا قال من قال:

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع
وما ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
فالعقل الفطري أصل للعقل المكتسب ولكل من هذين مقويات تقويه ومضعفات تضعفه . فمن مقويات العقل الفطري صحة البدن واعتدال المزاج وحسن التغذية ونشاط الروح الحيواني وصفاء النفس الناطقة وعدم ذلك من مضعفاته ومن مقويات العقل المكتسب كثرة التجارب وطول الاختبار ودراسة العلوم والفنون وكثرة الأسفار . وعدم ذلك من مضعفاته .

ومن خواص العقل الفطري النظر والتفكير، فبذلك يمتاز الفطري على المكتسب فإن الإنسان قد يكتسب كل شيء في حياته إلا التفكير فإنه مستمد من فطرته وقواه الغريزية الباطنة ولذلك قال صاحب القول المتقدم:

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
ولا تنس أن العقل الفطري مطلق وأن المكتسب مقيد بالمؤثرات التي ذكرناها آنفاً وقد يجوز أن يتغلب أحدهما على الآخر ولكن ليس الشأن في أن يتغلب المكتسب على الفطري وإنما هو في أن يتغلب الفطري على المكتسب فإن صاحبه عندئذ يكون ذا عقلية ممتازة يمتاز بها على غيره من ذوي العقول بسبب ما يظهر عليه من طول التفكير الذي هو من خواص العقل الفطري ولا يكون الشأن كذلك إذا تغلب العقل المكتسب .

٢ - الرسالة العراقية:

قامت دار الجمل في كولونيا - ألمانيا بنشرها سنة ٢٠٠٧ .

وهي مباحث في السياسة والدين والاجتماع كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبويبها في ٢٠ تموز ١٩٤٠ وقفت على نسخة الصديق المرحوم مصطفى علي وقد نسخها عن الأصل بدفتر استغرق ١٥٩ صفحة: جاء في ديباجة الرسالة: «الحمد لمن لا حمد لغيره، ولا جود لأحد سواه، والصلاة والسلام على من عرف قدر نفسه وأخلص النصيحة لأبناء جنسه وبعد فقد:

ركبت بحور الشمر رهواً ومائجاً وأقحمت منها كل هول يراعيها
وسهّرت سُفني في طلاب فنونه وألقبت في غير المديح المراسيا

وقلت: اهمني يا شعر في المدح إنني أرى الناس موتى تستحق المراثيا
ولورضيت نفسي بأمر يثينها لما نطقت بالشعر إلا أهاجيا
هذا ما قلته قبل خمسة وثلاثين عاماً ولم أخرج عنه فيما قلته من الشعر إلى يومنا
هذا. حتى قضت الأيام أن أهجّر بغداد إلى معتزلي في الفلوجة قبل سبع سنين من كتابة
هذه الرسالة التي كتبتها في أيام هذه الحرب (الهتلرية الشرشلية) وأنا قابع في دار عزلي
ضحية لإبائي كل ظلم وعدائي كل ظلم..

وقد تركت قول الشعر، وما أنا بمبجل. فلم أقله إلا قليلاً، أكتبه لنفسي، وأنشده
تابعاً لحسي. وكان من جملة ما ألهمتنه الحوادث ولقنتنه التجارب في أيام عزلي ما
تقرؤه أيها القارئ الكريم في هذه الرسالة التي ما كتبتها لتتشر في العراق الذي لا حرية فيه
للكلام، ولا حرمة فيه للرأي والفكر. بل لتكون عبرة لمن يطلع عليها من أهل هذا الجيل
أو الأجيال الآتية. وسميتها (الرسالة العراقية) لأنني لم أخرج في مباحثها عما له علاقة
بالعراق من سياسة ودين واجتماع. فإن كنت قد أفدت فذاك وإلا فقد ضاع قبلها ما قلت
من نظير ونثير.

ومن الموضوعات التي عالجها في هذه الرسالة:

١ - الزعماء في العراق.

٢ - الإقطاع في العراق.

٣ - طفلنا المولود.

٤ - إلى المغرورين باستقلالهم.

٥ - عناصر النصر.

٦ - داء العراق العضال.

٧ - سؤال وجوابه.

٨ - الطفل الهرم.

وقد اخترنا من بين هذه الموضوعات موضوع: (الطفل الهرم) نقدمه كنموذج لهذه
الرسالة.

«من البغاء السياسي الذي حصل في الحرب العامة قد وُلد على يد الإنكليز مولود
يسمى الدولة العراقية وبالنظر إلى أعمار الدول لم يزل هذا المولود طفلاً في المهد أو هو
بلا مهد وإنما هو في قماط شديد يسمى بالمعاهدة الإنكليزية العراقية. فإذا لم يقبض الله

له مربية طيبة غير لخناء ورزاناً غير ورهاء تعرف كيف ترخي من قماطه وكيف تحصنه وتغذيه وكيف تحفظه من طرود الأمراض وطروق الآفات لم تكن نشأته حميدة ولا خيرة مأمولاً كما أنه لا ترجى له حياة سعيدة ولا عمر طويل خصوصاً في هذا العصر الذي اكتشفت فيه الطرق العلمية إلى حفظ صحة الأطفال والشبان والكهول والشيخوخ.

أما حالة هذا المولود الذي هو اليوم يناهز العشرين من عمره فغريبة جداً لا تقل غرابة عن ميلاده. ومما يتقنوه القلم على القرطاس بمرارة علقمية أننا نرى أعراض الشيخوخة والهرم بكل ما يتصور فيها من آلام وأسقام بادية في هذا المولود لغير رشدة من البغاه السياسي الإنكليزي فهو بحالته هذه يمثل للناس حالة الدولة العثمانية التي كان يعبر عنها ساسة الغرب بالمريض المحتضر.

لقد أدركنا كلنا الدولة العثمانية في عهدها الأخير، وقد رأينا بأعيننا ما كان فيها من أعراض الهرم وأمراضه. إذ كان لها سلطان مستبد وهو عبد الحميد الذي كان يرى الرعية يعيشون لأجله والذي كانت له خزانة خاصة تفوق خزانة الدولة العامة. والذي كان جديراً بأن يُعَدَّ أكبر ملاك في الامبراطورية العثمانية. بما امتلكه من القطن والأموال. وكان رجال دولته من الوزراء وغيرهم مثله أيضاً لا تهمهم إلا أنفسهم. وكان أحدهم لا يطلب المنصب إلا ليتوصل به إلى منفعة الخاصة دون المصلحة العامة وكانت الرشوة فاشية فكان الصعلوك إذ تسم منصباً فلا تمر عليه أيام إلا وقد أصبح من أهل الثراء. وكانت الأمور لا توسد إلى أهلها فلا الكفاية ولا المقدرة ولا الاستقامة ولا الصدق ولا الأمانة، كل ذلك لا عبرة له في توسيدها. وإنما توسد بأحد عوامل ثلاثة «المنسوبية» و«المحسوبية» و«الرشوة». وهناك عامل رابع وهو إرضاء طائفة من الطوائف، وما أكثرها في الدولة العثمانية..

وكانت قوانين الدولة وأنظمتها في ذلك العهد غير نافذة الأحكام إلا على الضعفاء كما أنها كانت آلة بيد رجال الدولة يهلكون بها من عاداهم وينعشون من والاهم. وكانت هذه الحالة المحزنة سبباً كبيراً من أسباب فساد الأخلاق العامة. فكان التزلف إلى أهل المناصب من رجال الدولة بالتملق، وإظهار العبودية لهم عادة مستحسنة وخلقاً مرضياً عند عامة الناس. وكان التجسس لهم من دلائل الأمور بين الناس إلى غير ذلك من المفاصد التي كانت بها الدولة تسير آخر شوط من حياتها. هذا عدا ما كان من الضغط على حرية الأفكار وحرية الصحافة والنشر وحرية الاجتماع. فالأفواه مكبوتة والصحف مسيرة مأجورة، والحرمة الشخصية متهكة والبيوت غير مصونة.

ولما أدرك خطر هذه الحالة وفضاعتها طبقة من أحرار البلاد، وكان أكثرهم من أمراء الجيش وضباطه، ألفوا جمعيتهم المعلومه وهي (جمعية الاتحاد والترقي) وأخذوا يعملون تحت أستار الخفاء حتى قاموا قومتهم المعلومه فأعلنوا الدستور ثم قضوا على عبد الحميد وأشياعه وقد انضم إليهم بادئ بدء عامة الناس في جميع البلاد إلا النزر اليسير وكان أكثر الذين انضموا إليهم من أولئك الناس الذين عاشوا زمناً طويلاً في تلك الحالة المحزنة التي دب منها الفساد في الأخلاق العامة. فلم يكن انضمامهم إلى الجمعية إلا بداع من دواعي المنفعة الخاصة.

ومن هنا دب الفساد في الجمعية نفسها أيضاً واختلط فيها الطالح بالصالح والخبيث بالطيب. وكان هذا أول خطأ وقعت فيه تلك الجمعية. ذلك الخطأ الذي أدركتها به الشيخوخة وهي في عهد طفولتها. فلذلك لم تعيش هي ولا الدولة العثمانية إلا مدة يسيرة من الزمن.

فيفهم من هذا أن إعلان الدستور لم يكن إلا من قبيل صحوة الموت في الدولة العثمانية. نعم! كان إعلان الدستور من قبيل صحوة الموت للمريض المحتضر. لأن الحالة السابقة التي كانت في عهد عبد الحميد لم تتبدل إلا بالاسم. فالعوامل التي مر ذكرها والتي كانت توسد بها الأمور إلى غير أهلها لم تزل باقية كما كانت في السابق. حتى لقد زادت عاملاً آخر وهو عامل التحزب الأعمى للجمعية. فانتساب المرء إلى الجمعية الاتحادية كان وحده كافياً لتسئم أعلى المناصب ونيل أكبر الوظائف في الدولة. فكيف تظهر لإعلان الدستور نتيجة حسنة وقد علمنا أن أكثر الذين انضموا إلى الجمعية إنما هم من أرباب المطامع الخاصة والأخلاق الفاسدة.

ولذا كانت النتيجة بعد إعلان الدستور بقاء الحالة السابقة واستمرار تلك العوامل في فعلها السابق من توسيد الأمور في الأكثر إلى غير أهلها، ولا سيما العامل الجديد، عامل التحزب الأعمى للجمعية.

وكانت حرية الفكر مهانة، والضغط بالغاً مبلغه على حرية الصحافة والاجتماع وعلى حرية تأليف الأحزاب السياسية التي لا تقوم الحكومة الدستورية إلا بها، حتى قضوا على كل حزب سياسي عدا حزبهم فكان مجلس النواب مؤلفاً من حزب واحد، هو حزب الاتحاد والترقي. وكان انتخاب النواب اسماً، وكانت القوانين تسن في بعض الأحيان لأمر خاصة ولأشخاص معينين يراد بهم الخير أو الشر، إلى غير ذلك من المفاصد التي كانت في عهد عبد الحميد.

ولم يمتز على حياة الجمعية الاتحادية زمان طويل حتى حصل لها اعداء الذاء في جميع البلاد. وليس في ذلك ما يدعو إلى التعجب أو الاستغراب لأن الذي ينضم إلى الجمعية لأجل منفعة خاصة كيف لا ينقلب عدواً لها بالحق أو بالباطل إذا فاته تلك المنفعة! ولذا كانت الجمعية تهتم بمكافحة أعدائها وخصومها أكثر من أن تلتفت إلى شيء آخر مما تحتاج إليه البلاد. حتى جاءت الحرب العامة فقصت على الدولة العثمانية وعلى الجمعية معاً. لأن الدولة كانت بما فيها من الأوصاب كالمرضى المحتضر فأقل حادث يفرغه أو يزعه يقضي عليه.

٣ - خواطر ونوادر:

قامت بشره دار رياض نجيب الرئيس بلندن سنة ١٩٨٩ بعناية نجدة تحي صفوة. رسالة صغيرة تقع في (٣١) صفحة كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبويضها في ٣٠ آب ١٩٤٠ وكتب على غلاف الدفتر: «الجزء الأول من كتاب خواطر ونوادر» ويبدو من كتابة الجملة «الجزء الأول» أنه كان في نيته أن يتبعه بجزء ثان إلا أن الظروف لم تواتره. قدم الرصافي لرسالته هذه المقدمة:

«الخواطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزلاً بالخطأ منفرداً عنهم. ولو أني، من أول عهدي بالتفكير، جمعت خواطري لكانت شيئاً كثيراً.

وما أنا اليوم أثبت لك في هذه الكراسة شيئاً مما عن أو يعن من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سودت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقل نفعا من تقع الكراديس.

فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب».

وقد اشتملت الرسالة (خواطر ونوادر) على جملة موضوعات في شتى فنون المعرفة

منها:

١ - لو كنت مصوراً.

٢ - عيسى المسيح ومحمد رسول الله.

٣ - إله بني إسرائيل.

٤ - مصر قبل الحرب العامة وبعدها.

٥ - التلقيب بالإضافة إلى الدين.

٦ - تصفيق الناس للمنشدين.

٧ - الحق والباطل.

٨ - الموت والحياة.

٩ - الحقيقة والشعر.

١٠ - كتاب القبض.

١١ - الخردق هو الصُجم.

وقد اخترنا من هذه الخواطر خاطرة بعنوان (أيضاً):

«كان ولي الدين يكن، أحد مشاهير الكتاب في مصر، يكره كلمة (أيضاً) أشد الكره ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتاب ويتقد عليهم استعمالهم. وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصيح وإنما هو من المولد المحدث. غير أنني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لميسس الحاجة إليها في الكلام لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية. وليس في العربية ما يفيد هذا المعنى سواها، فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصيح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (ص). وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع ثلاث مرات يوم الحديبية. بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله. فقال له رسول الله وأيضاً. ليكون له في ذلك فضيلة لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات.

فهذا علمت أنها من الفصيح القديم لا من المولد المحدث».

٤ - دفع المراق في كلام أهل العراق:

فرغ الرصافي من تبليض كتابه هذا في ٤ شباط ١٩١٩ وقد جاء في ختام مقدمته قوله:

«ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلفظة العامة من أهل العراق وسمته باسم من كلام العامة فسميته: «دفع المراق في كلام أهل العراق» والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه، أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف) لما رق ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقبة (بتشديد القاف التي هي عندهم تطلق على نوع من المايخوليا التي معناها الخلط الأسود ومنسوبة إلى مراق البطن إلا أنهم يخفون ياءها فيقولون مراقبة (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس. وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً.

وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون مطابقاً لسماءه ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً آمين».

قدم الرصافي كتابه هذا إلى مجلة لغة العرب لمنشئها الأب أنسناس ماري الكرملّي فنشرت منه موضوعات في أعداد متفرقة من سنواتها الرابعة والسادسة الصادرة بين آب ١٩٢٦ وأيلول ١٩٢٨ بعد أن قدم لها الكرملّي بكلمة جاء فيها: «للساعر العصري معروف الرصافي كتاب في هذا الموضوع كسره على ثلاثة غرور ضمن الغرر الأول أصول اللغة العراقية وقواعدها وأحكامها وجعل الثاني مجموع مشاهير أقوالهم من مثل سائر وقول عائر وبيت عامر وأبقى مفردات الألفاظ مضمون الغرر الثالث. ومن كل ذلك قد اكتفى باللباب وترك التوسع في كل من هذه المضامين الثلاثة لمن يريد الإمعان فيها والاستزادة منها».

وبعد أن تم نشر القسم الأول سحب الرصافي كتابه لأمر نجهله ربما يمت بصلة إلى تعليقات الكرملّي التي كان يتعقب بها المؤلف في الهوامش.

وحين أصدر نوري ثابت جريدته (أ. حيزبوز) في ٢٨ أيلول ١٩٣١ طلب إلى الرصافي أن يأذن له بإكمال نشر الكتاب فوافق الرصافي وشرع نوري ثابت بالنشر فنشر ستة فصول منه في أجزاء السنة الأولى الصادرة بين ١٢ كانون الثاني و٢٣ شباط ١٩٣٢ وكانت هذه الفصول خاصة بالأمثال العامية. وقد وعد نوري ثابت قراء جريدته بأنه سيطلع الكتاب على نفقة الجريدة ولكنه لم يفعل ولم يستأنف النشر ونشك في أنه أعاد الكتاب إلى الرصافي.

وقد ذكر لي الأستاذ المرحوم مصطفى علي أنه قام في أوائل سنة ١٩٤٧ بنقل

الفصول التي نشرتها مجلة «لغة العرب» وجريدة (أ. حيزبوز) وأنه ضم إليها فصولاً وجدها بين أوراق الرصافي المبعثرة التي عمل على تصفيتها وتنسيقها في أواخر ١٩٤٤ كما ذكر لي أنها لا تكمل الكتاب وحين سلمني (رحمه الله) نسخته هذه حاولت أن أبحث عن بقية الكتاب وذلك عن طريق أقرباء نوري ثابت فلم أحظ من أحد بجواب شاف هذا ولعل الأيام تسعفنا فنعثر على الفصل الضائع فننشره خدمة للقراء وبراً بمؤلف الكتاب ووفاء للناسخ الذي لم يأل جهداً في جميع آثار الرصافي وصونها من التلف والضياع. وقد اخترنا من فصول هذا الكتاب فصلاً بعنوان (لهجته في الأسماء الثلاثية) نقدمه كنموذج من الكتاب.

«كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً كقولهم في قفل قُفْل، وفي شغل شُغْل، وفي حكم حُكْم، وفي جرم جُزْم، وفي شكر شُكْر، وفي كفر كُفْر، وفي مهر مُهْر.

هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِسْن (بكسرتين) وكذلك في جِبْن جِبْن وفي دهن دِهْن فشاذ أو هو على توهمهم أن أصله فَعْل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمْل، وفي حبر حِبْر، وفي حلم حِلْم، وفي فكر فِكْر، وفي ذكر ذِكْر، وفي كذب جَذِب، وفي شبر شِبْر، وفي تبن تِبْن.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحْر، وفي دهر دَهْر، وفي مهر مَهْر.

الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم: في تمر ثَمْر، وفي خمر خُمْر، وفي جمر جُمْر، وفي قلب قَلْب، وفي قبر قُبْر، وفي حرف حُرْف، وفي صبر صُبْر.

الثالث أن يجعلوه مكسوراً كقولهم في نجم نَجْم، وفي كلب كَلْب، وفي أرض أَرْض، وفي كرد كَرْد، وفي فرد فَرْد، وفي برد بَرْد، وفي شمع شَمْع، وفي دمع دَمْع.

ويحصل من هذا أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الإتياع وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن

هذا، أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلاً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه:

الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجمل فتحة الأولى ضمة كقولهم في القمر كُمر، وفي الكبير كُبر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطبر طُبر، وفي صفر صُفر، وفي ثغر ثُغر وفي هذا الأخير تحريقان: إبدالهما التاء المثناة تاء مشاة وجعلهم فتحة الأولى ضمة.

الثالث: أن يحرفوه بجمل فتحة الأولى كسرة كقولهم في الجمل جِمل، وفي الخشب خِشب، وفي الكفن كِفن، وفي الشجر شِجر، وفي القدح قِدح (بإبدال القاف جيماً).

٥ - خطب الرصافي في مجلس النواب العراقي:

قامت مؤسسة المدى الثقافية بطبعه ضمن منشوراتها لسنة ٢٠١٠.

اختير الرصافي لتمثيل الأمة في المجلس النيابي العراقي في أربع دورات وذلك ابتداء من الدورة الانتخابية الثالثة التي ابتدأت في أول تشرين الأول ١٩٣٠ إلى الدورة الانتخابية الثامنة التي انتهت في ٢٢ سباط ١٩٣٩.

وقد قام بواجباته النيابية خير قيام لا يستجيب إلا لما يمليه عليه ضميره ويرتضيه وجدانه الوطني فكان صوت الأمة المدوي تحت قبة المجلس غير متأثر بعلاقات الصداقة التي تربطه برجال السياسة ممن تولوا المسؤولية.

والرصافي لم يكن من أولئك النواب الذين آثروا (الصمت) وكيف يكون كذلك وهو الذي عندما أراد أن يهجو (جاهلاً متكبراً) لم يجد من العيوب التي تشينه أقبح ولا أشنع من عيوب نواب بغداد في مجلس المبعوثان فقال:

وشامخ الأنف ما يشفك مكنسها ثوب التكبر في بحبوحة النادي
قد لازم الصمت هيا في مجالسه كأنما هو من نواب بغداد

لقد قام الأستاذ المرحوم مصطفى علي بجمع خطب الرصافي وملاحظاته التي أدلى بها في المجلس مستعيناً بمحاضر الجلسات وجريدة الوقائع العراقية وقد بلغت (١٤٥) صفحة وهي تمثل جانباً من أدبه السياسي وقد اخترنا منها هذه الخطبة التي ألقاها في الجلسة المنعقدة في ٢٦ ميس ١٩٣٢ بمناسبة عرض قانون المطبوعات :

«الفكر البشري في الوجود مرتبتان، الواحدة خفية والأخرى ظاهرة جلية . أما المرتبة الأولى فهي الوجود الذهني وهو أن الإنسان يفتكر ويحصل من فكره صورة ذهنية لا يحس بها غيره فتكون غير محسوسة عند غيره . والثانية هي ظهور هذه الفكرة إلى الحس وعالم الحس .

وذلك يكون بطريقتين ، إما بطريقة الكلام أو ما يقوم مقامه من الكتابة ، وإما بطريق الفعل فتحصل لنا ثلاث مراتب . ففي الفكر البشري وجود ذهني ووجود خارجي ، ويكون الخارجي شكلين إما بطريق الكلام أو ما يقوم مقامه أو بالفعل كأن يصور الإنسان شيئاً ويخرجه إلى عالم الوجود .

أما الفكرة البشرية وهي في الوجود الذهني فمطلقة غير مقيدة بشيء ولا يسيطر عليها إلا الله . كل إنسان يستطيع أن يفكر كما يشاء وكما يريد بدون مانع ولا رادع ، لهذا لم نجد في قوانين الأمم أي قيد يرجع إلى الفكر الإنساني وهو في هذه الحالة إذ ليس من الممكن إن كان الفكر الإنساني غير محسوس عند الغير ليس من الممكن أن تظهر منه مضرة تتعلق بالفرد أو بالمجتمع .

أما وجود الفكر البشري في الخارج بواسطة الكلام فمن الممكن أن يتعلق بحق الغير ، لأن وجود الشكل وله حس عند الغير وليس محسوساً عند الفكر فقط . ومن الممكن أن يتعلق بحق الغير وتنشأ منه أضرار فتعلق بحق الغير ، ولكن هذه الأضرار لا تكون إلا مادية - أستغفر الله - أدبية غير مادية ولأجل كون الأضرار الناشئة من الفكر البشري في هذه الحالة أدبية لا مادية كانت القيود التي وضعها المشرعون تجاه هذه الفكرة قيوداً خفيفة غير ثقيلة لأنها لا يتولد منها ضرر مادي ولكن المشرعين لم يأخذوا بنظر الاعتبار إلا وجود الفكر البشري في العالم الخارجي بصورة الفعل .

فجميع العقوبات والأحكام تتولد على الفكرة البشرية وهي في هذه المرتبة لأن من الممكن أن تظهر أضراراً مادية وأدبية .

إن اللائحة التي بين أيدينا تختص بالفكرة البشرية في المرتبة الثانية يعني ظاهر من الحس بواسطة الكلام والكتابة والنشر .

قلنا: إن الضرر المتولد من الفكرة البشرية على الأغلب ضرر أدبي يتعلق في الأكثر بحقوق الأفراد أكثر من تعلقه بحقوق الجماعات.

لهذا نجد حرية الكلام والنشر مطلقة كل الإطلاق وهناك قيود خفيفة لدفع المضرة المتعلقة بحقوق الأفراد وهذه تضمنها المحاكم. ولكن إذا نظرنا إلى هذه اللائحة رأينا فيها من القيود والأغلال ما لم يسبق له نظير في التاريخ ولم يفكر فيه مفكر من المشرعين.

إذا كانت حكومتنا، دستورية، نيابية، والحكم فيها بالواسطة راجع إلى الشعب، إذا كان هذا حقيقةً أعتقد أن هذا القانون ما هو إلا ضحكة استهزاء في وجه الدستور، ولا يمكننا أن نعتبر أن المصلحة العامة والظروف الخاصة وأحوالنا العمومية الحاضرة تقضي بهذا. لماذا؟

لأن هذا العذر معناه أن الظروف الخاصة، وأحوالنا الحاضرة لا يمكن أن تكون فيها حكومة دستورية، وإذا كنا غير أهل فلنجعل الحكم مطلقاً ولنأت بقانون أشد من هذا، معقول ولكن من جهة شبه النعامة لا طير ولا جمل.

نحن حكومة دستورية، نيابية، الحكم فيها للشعب، وسنكون مستقلين في القريب العاجل، ونأتي بهذا القانون! هذا يتنافى شكل الحكومة الحاضرة. يقولون: ولكن أحوالنا الحاضرة تقتضي هذا القانون. إذن كيف يتنافى شكل حكومتنا الأحوال الحاضرة.

أيها السادة! تعلمون أن القانون الذي خرج من هذا المجلس في العام الماضي هو قانون المطبوعات الذي استوجب ضجة كبيرة في هذا المجلس العالي وطبقات الشعب لم يمرّ على سنّه وإخراجه من المجلس إلا سنة واحدة. فأنا أسأل: أي شيء حدث من التطور السريع المدهش في البلاد خلال هذه السنة حتى وجب التضييق على الحرية والصحافة وحتى اقتضى تعديل القانون إلى هذا الحد!

أنا لا أنكر أن صحافتنا غير راقية. نعم وهي ليست نزيفة من كل الوجوه. نعم، احتمال أن وجود كل الصحافة هو لمنفعة العموم وأن منافعها أكثر من مضارها التي كما ذكر الزميل [صادق البصام - نائب الكوت] تتولد منها مسائل تتعلق بالأشخاص كالسب والشتم. فإذا كانت هناك قوانين تعاقب من أجل الشتم والسب والعقاب موجود في تلك القوانين فهذا قانون المطبوعات فما علاقته بالشتم والسب.

إذا كانت إحدى الجرائد شتمت رجلاً فذلك الرجل له الحق أن يقيم الدعوى عليها ويرافع معها في المحاكم، والمحاكم تعاقب المجرم.

فهذا القانون ليس معناه للشتم والسب بل للتضييق على الصحافة والحرية وكنتم
الأفواه .

فأنا أرجو من المجلس العالي ألا ينتقد من هذا القانون جملاً كما فعل الزميل صادق
البصام، بل يحمله ويرميه خارج المجلس .

٦ - الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم:

لقد نظر الرصافي في ديوان: (لزوم ما لا يلزم) للمعري فاختار منه ما يقرب (٦٠٠) بيت
نحلها عنوان «الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» وقد كتبها في دفتريين صغيرين رأيت
الثاني منهما عند المرحوم مصطفى علي الذي أفادني بأنه أودع الدفتر الأول لدى مديرية
المخطوطات في المؤسسة العامة للآثار والتراث وأنه سيلحق بالأول والثاني وقد فعل
وهما الآن يحملان رقم ٣٧٢١ و٣٧٢٢ في المديرية المذكورة وقد جاء في وصفهما:

وهي مجموعة من القصائد انتقاها الرصافي من شعر المعري في كتابه لزوم ما لا يلزم
ورتبها على حروف المعجم . كتبها الرصافي بخطه تتضمن قسماً من الكتاب يبدأ بالحرف
(د) إلى الحرف (ز) ومن الحرف (م) إلى الحرف (ي) .



الفهارس العامة

١ - فهرس الأعلام

٢ - فهرس البلدان والأماكن والمواضع

١ - فهرس الأعلام

- (١)
- ابن الأثير : ١٨٨ ، ٢٧٧ .
 - ابن أديم : ٢٨ .
 - ابن أرقم النميري : ٥٨٤ .
 - ابن إسحاق (راي) : ٧٨ ، ١١٣ .
 - ابن إسحاق بن إبراهيم = الإسكندر الكبير .
 - ابن الأسلت : ٥٦٨ .
 - ابن الأعرابي : ٥٢٥ .
 - ابن بويه : ٤٦٥ .
 - ابن تيمية : ١٣٣ .
 - ابن جدعان ، عبد الله : ٧٧ .
 - ابن جرير : ٤٨٦ - ٤٨٨ .
 - ابن جني : ٣٦٢ .
 - ابن الجوزي : ٢٩ ، ٣١ ، ٣٧٣ .
 - ابن حبان : ٥٥٥ .
 - ابن الحجاج ، محمد : ٤٩٥ .
 - أبان اللاحتي : ٥٤٥ ، ٥٧١ .
 - إبراهيم الأنصاري : ٥٦٦ .
 - إبراهيم بن جبلة : ٦٠٩ ، ٦١٠ .
 - إبراهيم الخليل : ٥١ ، ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٥٢٦ .
 - إبراهيم السندي : ٥١٨ ، ٥٤٧ .
 - إبراهيم ، كمال : ٢٨٨ ، ٢٨٥ .
 - الأبشهي : ٣٧٣ ، ٣٧٤ .
 - ابن الأبرد ، سفيان : ٥٠١ .
 - ابن أبي الأشعث ، معمر : ٥٠٦ .
 - ابن أبي بردة : ٥٨٦ ، ٦٠٦ .
 - ابن أبي حماد ، زنبور : ٦١ .
 - ابن أبي الدنيا : ٦٠٦ .
 - ابن أبي الصلت ، أمية : ٣١٤ .
 - ابن أبي عينة : ٥٤٥ .

- ابن حسان: ٥١٢، ٥١٣.
- ابن خربوز: ٥٩٧.
- ابن خلدون: ٣٦٦، ٣٦٩.
- ابن دأب: ٥١٧.
- ابن ذؤيب، محمد: ٤٩٨.
- ابن رشد: ٦٥٩.
- ابن رشيقي: ٥٦، ٥٧، ٢٨٧.
- ابن الزبير، عبد الله: ٥٦١.
- ابن الزبير، مصعب: ٥٠٤، ٥٧٨، ٥٨٠.
- ابن الزيات: ٤٥٥.
- ابن زياد، عبد الله: ٤٦٦ - ٤٦٨، ٤٩٧.
- ابن سناء الملك، هبة الله: ٣٦٧.
- ابن سودة، مكّي: ٥٣٧.
- ابن شبرمة: ٥٤٧.
- ابن الشبل البغدادي: ٢٥.
- ابن صمادح، المعتصم: ٣٦٧.
- ابن طاهر، عبد الله: ٣٦٢.
- ابن عباد: ٤٩٧.
- ابن عباس (راي): ٨٨، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٩٧.
- ابن عبد ربه: ٢٨٧.
- ابن عربي، محي الدين: ١٤، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٣٤ - ٣٨، ٥٤، ١٣٨، ١٣٩، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٦٤، ٥٨٤، ٦٠٦.
- ابن عقيل: ٢٨١.
- ابن عياش، سلمة: ٤٩٩.
- ابن قبيصة، هاني: ٤٩٧.
- ابن قتيبة: ٣٢، ٢٨٧.
- ابن قزمان، أبو بكر: ٣٦٩.
- ابن القيم: ٤٩، ١٣٣.
- ابن ماجه: ٦٤٦.
- ابن مطعون، عثمان: ٤٤.
- ابن معافر، مقدم: ٣٦٦.
- ابن المقفع: ٦٧، ٧١، ٦١١.
- ابن مكرم: ٢٨١.
- ابن نقطة: ٣٧٤.
- ابن هاني المغربي: ٣٦٣.
- ابن هشام (راي): ٩١، ١١٢.
- أبو أذينة: ٣١٥.
- أبو الأسود الدؤلي: ٢٨٦، ٥٤٧.
- أبو أمية بن المغيرة: ٨٤.
- أبو بصير: ١٠٨، ١٠٩.
- أبو بكر (خليفة): ٣٢، ٤٦، ٧٥.

- أبو سفيان (بن العلاء): ٥٠١، ٥٦٦، ٥٧٦.
- أبو سلمة: ٤٢.
- أبو شجاع: ٤٤٢.
- أبو شمر: ٥٠٦.
- أبو طالب: ٧٥، ٧٧، ٤٤٠، ٥٢٦.
- أبو الطيب = المتنبي.
- أبو الطيب اللغري: ٥٥٣.
- أبو عبيدة (راري): ٣١، ٥٠٨، ٥٢١.
- أبو عبيدة بن الجراح: ٧٥.
- أبو العتاهية: ٣١٧، ٣٣١، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠، ٥٤٥.
- أبو عروة، السباع: ٤٩١.
- أبو العلاء (المعري): ٧، ٦٠، ١١٦، ٢٩٤، ٣٦٠، ٣٦١، ٤٤٢، ٤٦٢.
- أبو عمار الطائي: ٥٨١.
- أبو عمرو بن العلاء: ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٥٥، ٥٧٦.
- أبو العميل: ٣٦٢.
- أبو فديك: ٥٥٤.
- أبو الفضل بن عياش: ٥٥٥.
- أبو قيس: ٥٥٤.
- أبو قحافة: ٧٥، ٥٦٤.
- ٨٢، ٩٣، ١١٦، ٤٦٤، ٥١٠، ٥١٦، ٥١٨، ٥٤٩، ٥٥٣، ٥٦٣ - ٥٦٦، ٥٧١، ٥٩٧.
- أبو بكر الهذلي: ٥٢٩، ٥٦٩، ٦٠٦.
- أبو تمام: ٢٠٦، ٣١٤.
- أبو جندل بن سهيل: ١٠٧، ١٠٩.
- أبو جهل: ٩١، ٩٣، ٤٤٠.
- أبو جهير: ٥٥٦.
- أبو الحسن (المدائني): ٥٠٠، ٥١٦، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣١ - ٥٣٣، ٥٥٠، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٨٥، ٥٨٧، ٥٩٧، ٥٩٨.
- أبو حمزة الخارجي: ٥٥٩، ٦٠٦.
- أبو حنيفة (النعمان): ١٤٠، ٥٥٤.
- أبو داود بن جرير الأيادي: ٥٣٩، ٥٥٨.
- أبو دلف: ٥٨٤.
- أبو ذر الغفاري: ٤٧٣.
- أبو ذؤيب الهذلي: ٣٥١.
- أبو رجاء الهروي: ٦٠٦.
- أبو ريحانة: ٥١٥.
- أبو الزحف: ٤٩٤.
- أبو زهمان العلاني: ٥١٧.
- أبو زيدان: ٩٤.

- أبو كبشة : ٧٩.
- أبو ليلى : ٥٤٧.
- أبو مجيب الربيعي : ٥٠٨.
- أبو مخنف (راوٍ) : ٥٢٤.
- أبو معتب بن عمرو : ١١٣.
- أبو موسى الأشعري : ٥٥٣ ، ٥٦٩.
- أبو نواس : ٦١ ، ٣٤٠.
- أبو هريرة : ٦٤٦.
- أبو اليسر : ١١٤.
- أبو يعقوب (راوٍ) : ٥١٥.
- أبو يقطان : ٥٠٨ ، ٥٤٠.
- أبو يكسوم : ٤٩٤.
- أبو يوسف (راوٍ) : ٥٦٩.
- أبي بن كعب : ٥١.
- أجزونفانس : ١٢٤ ، ١٢٩.
- أحمد راتب باشا : ٦١٥.
- أحمد بن سعيد : ٥٥.
- أحمد مختار باشا : ٥٩٢.
- أحمد بن يوسف : ٣٦٤.
- الأحنف بن قيس : ٥٠٠ ، ٥١٥ ، ٥٣١ ، ٥١٨.
- الأخفش (الأوسط) : ٢٨١ ، ٢٨٧ ، ٢٩٩ ، ٣٤٧.
- الأخفش الجرمي : ٢٨٧.
- أخيفش = الحجاج.
- آدم : ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٣.
- أرسطو : ١٢٦ ، ١٢٧.
- أرسلان ، شكيب : ٥٩٢.
- إسحاق : ٥٧٣.
- إسحاق بن حسان بن نوهة : ٦١١.
- إسحاق بن سويد : ٥٩٠.
- إسرائيل (ملاك) : ٨٦.
- الإسكندر الكبير : ٧٤ ، ٩٧.
- أسلم ، يسار (راعٍ) : ١١٥.
- الأسلمي ، عطاء بن أبي مروان : ١١٣.
- إسماعيل : ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٥٢٦ ، ٥٧٣.
- إسماعيل بن عليّة : ٥١٩.
- الأسود بن يعفر : ١٨٩.
- الأشموني : ٢٨١.
- أنسيم بن شقيق : ٥٧٨.
- الأثل البكري : ٤٩٣.
- الأصمعي : ٤٩٤ ، ٤٩٩.
- الأعشى : ١٨٦.
- الأعمش : ٥٥٤.
- أفلاطون : ١٢٦.

- أفرلا، إميل : ٦١٨.
 - الأقرع بن حابس : ٥٧٥.
 - أكرم بك : ٦٢٠.
 - أم جعفر : ٥٨٣.
 - أم رومان : ٩٤.
 - أم سلمة : ٤٢ ، ٧٥.
 - أم كلثوم (مطربة) : ٤٤٩ ، ٤٥٠.
 - أم مسعر : ١٠٨.
 - أم وهب : ٧٩.
 - أم ولد : ٤٩٧.
 - امرؤ القيس : ٣١٥ ، ٣٦٢ ، ٥٤٠ ، ٦٢٤.
 - أمة (بنت وهب) : ٧٩.
 - أمينز وكلس : ١٢٤.
 - أنا جزاجوراس : ١٢٥ ، ١٣٠.
 - أنجز ماندر : ١٢٣.
 - أنجز مينس : ١٢٣.
 - أنس بن مالك : ٧٥ ، ٥٨٥.
 - الأنصاري (صفوان) : ٥١٠ ، ٥١٧ ، ٥٤٤.
 - ٥٨٩ ، ٥٤٥.
 - أورفيوس : ١٢٤.
 - أوس القرني : ٣٣.
 - أياس بن معاوية : ٥٨٧.
 - أيوب بن جعفر : ٥٠٧.
 - الأيوبي، صلاح الدين : ٦١٨.
 - الأيوبي، عماد الدين : ٣٦٧.
- (ب)
- البحري : ٥٥٥.
 - البخاري (الإمام) : ٧٤ ، ٦٤٦.
 - البديع الهمداني : ٣٦١.
 - بروتاجوراس : ١٢٥.
 - بطان بن عوف : ٥٦٥.
 - بشر بن مروان : ٥٣٣ ، ٥٥٤.
 - بشر بن المعتمر : ٦٠٩ ، ٦١٠.
 - بشار بن برد : ٥٤٤ ، ٥٤٦ ، ٥٨٨ - ٥٩٠.
 - بشار بن عبد الحميد : ٥١٥.
 - بشار بن معمر : ٤٩٣.
 - البعيث المجاشعي = خدش بن بشر.
 - بكر بن عبد العزيز : ٥٥٣ - ٥٥٤.
 - بلال (المؤذن) : ٤٥٦ ، ٤٥٧.
 - بلحارث بن كعب : ٥٧٩.
 - البوصيري : ٣٤.
 - بيازيد : ٦١٥.

- البيروني، أبو الريحان: ٢٧، ٣٠.

(ت)

- تابط شراً: ٥٩.

- الترمذي: ٤٦.

- تميم بن مر: ٥٣٢.

- التميمي: ٤٩٨.

- توفيق بك، أبو الضياء: ٦١٥، ٦٢٠.

- التونسي، صالح الشريف: ٥٩٢.

- التونسي، عبد العزيز: ٥٩١.

- تيرس: ٦١٧.

(ث)

- ثابت بن زيد: ٤٢.

- ثابت بن عبد الله بن الزبير: ٥٣٨، ٥٦١.

- ثابت بن قننة: ٥٤٩.

- ثابت بن قيس: ٥٨٢.

- الثعالبي: ٧٤.

- ثمامة بن أشرس: ٥٨٣، ٥٨٤.

(ج)

- الجاحظ: ورد كثيراً في الكتاب.

- الجادرجي، كامل: ٧٣.

- الجارود بن عبد الله: ٥٢١.

- جاهد، حسين: ٧٣.

- جبريل: ٥١، ٨٦، ١٤٠.

- جبير بن مطعم: ٥٦٥.

- جحدب التميمي: ٥٧٦.

- جرير: ٤٩٧، ٥٠٨، ٥٤٧، ٥٧٦.

- جساس بن مرة: ٥٦٥.

- جعفر بن سليمان: ٥٧٩.

- جعفر بن يحيى: ٥٨٣، ٥٨٤.

- الجمحي (محمد بن سلام): ٥٠٠، ٥٧٨.

- الجنيد: ٣٠، ٥٢.

- جواد، مصطفى: ٢٨٩.

- الجوهري، أبو نصر: ٢٨٧.

- الجيلاني: ٧، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٣، ١٣٢، ٢٤.

(ح)

- الحارث الأعور: ٥٢٤.

- الحارث بن سويد: ٩٥.

- الحارث بن هشام: ٥٦٤.

- الحاكم: ٤٦.

- حباب بن المنذر: ٥١٧.

- حباية: ٦٠٠.

- الحجاج (بن يوسف الشقفي): ٤٢،

- حواء: ٥٣.
- الحوراني، إبراهيم: ٥٩٤.
- حيقطان (عبد): ٥٧٦.
- (خ)
- خالد بن صفوان: ٥٢٧، ٥٥٣، ٥٧٩، ٥٩٧، ٥٨٨، ٥٨٠.
- خالد بن سلمة: ٥٧٦.
- خالد بن عبد الله القسري: ٥٥٣، ٥٧٣.
- خالد بن الوليد: ٤٢، ٤٦٤.
- خالد بن يزيد: ٥٤٦.
- خدّاش بن بشير بن لبيد: ٥٤٠.
- خديجة (بنت خويلد): ٥٢٦.
- خشبة، دريني: ١٢٢، ١٢٨ - ١٤٢.
- خلاد بن يزيد الأرقط: ٥٣١.
- خلاف، عبد المنعم: ١٣٦.
- خلف بن خليفة: ٥٤٥.
- الخليل = القراهيدي.
- الخوصي: ٢٧٨.
- خولة بنت حكيم: ٤٤.
- خويلد بن عمرو: ٥٨٢.
- الخنساء: ٣٥١.
- الخوري، أسكندر: ٣٦٨.
- ٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨٤ - ٥٨٧، ٦٠٥، ٦٠٦.
- حذيفة بن اليمان: ٨، ٣٢، ٣٣، ٤١، ٤٢، ٤٦.
- الحر بن يزيد التميمي: ٤٦٦، ٤٦٧.
- الحرث بن حلزة: ٢٧٩.
- الحريري: ٣٣٠، ٣٦٣.
- الحزيمي: ٥٨٤.
- الحسن البصري: ٢٨، ٢٩، ٤١ - ٤٦، ٥٢٥.
- حسن بن معيص: ٥٧٥.
- حسان (بن ثابت): ٥٢٠، ٥٦٧، ٥٧٠، ٥٧٨.
- الحسين (الإمام): ٤٤٧، ٤٥٧، ٤٦٤ - ٤٦٨.
- الحطيئة: ٣٥٤، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٤.
- حفصة (أم المؤمنين): ٩٩، ١١٦.
- الحلاج: ١٣، ٣٤، ٣٨.
- الحلبي، صفى الدين: ٢٩٩، ٣١٦، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٢.
- حماد عجرد: ٥٤٤.
- الحميري: ٥٤٥.

- الخوري، بشارة: ٥٩٤.

- خيرة: ٤٢.

(د)

- داوود بن علي: ٥٧٨.

- دروين: ١٢٧.

- دغفل بن حنظلة: ٥٤٣، ٥٧٦.

- دمقريطس: ١٢٥.

- دوريل: ٥٦٥، ٦٥٧.

(ذ)

- ذر بن أبي ذر الهمداني: ٥١٩.

- ذو المخصرة = عبد الله بن أنيس.

(ر)

- رجاء بن حيوة: ٥٨٦.

- الرشودي، عبد الحميد: ٣٧٥.

- الرصافي، عبد الغني: ٤٣١.

- الرصافي، معروف: ورد في كثير من صفحات الكتاب.

- رضا، رشيد: ٥٩٣.

- رؤية بن المعجاج: ٤٩٨، ٥٥٥، ٥٨٧.

- روح بن حاتم: ٥٥٠، ٥٦١.

- روح بن زنباع: ٥٧٦.

- روسو: ٦١٨.

- الرومي، محمد بن عمرو: ٥٠٠.

- الريحاني، أمين: ٥٩٤.

(ز)

- زاذان الأعور: ٥٤٧.

- الزبرقان بن بدر: ٥٣٩، ٥٦٧.

- الزبير بن بكار: ٣١.

- الزجاج: ٢٨٧.

- زرعة بن ضمرة: ٥٨٤.

- زكي = مبارك، زكي.

- الزمخشري: ٢٤، ٥٠، ١٠٨، ٤٧٤.

- الزهري: ٤٩.

- زهير (بن أبي سلمى): ٣٥١، ٣٥٨.

- زياد: ٢٧٨، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٥٤.

- زياد بن أبي حسان: ٥١٩.

- زياد الأعجم، أبو أمامة: ٤٩٦.

- زيد بن ثابت: ٥٧٠.

- زيد بن جبلة: ٥١٥.

- زيد بن جندب: ٤٩٣، ٥٠١، ٥٣٩، ٥٤٠.

- زيد بن علي: ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٥٠، ٥٧٣، ٥٧٤.

- زيدان، جرجي: ٥٣٧.

- زينو: ١٢٤.

- سلم الخاسر: ٥٤٥.

(س)

- السائب بن صيفي: ٥٧٣.

- سلمى: ٨٣.

- سلمة بن الأكوع: ٤٥٤.

- سابق الأعمى: ٥٥٥.

- سلمة بن ذؤيب الرياحي: ٦٠٣.

- سالم بن جعد: ٥٧٣.

- السلمي، أبو عبد الرحمن: ٥٠٩.

- سالم بن قتيبة: ٥٧١.

- سليم الثالث: ٦١٥.

- سليمان الأعشى: ٥٤٥.

- سالم بن نهار العبدي: ٥٤١.

- سليمان بن طرخان: ٥٧١.

- سامي، شمس الدين: ١٨٩.

- سليمان بن عبد الملك: ٥٨٦، ٥٨٧، ٦٠٦.

- سبرنكر: ٩٧، ٩٨.

- سبحان، وائل: ٥١١، ٥٤٣، ٥٨١.

- سليمان بن علي... بن العباس: ٤٩١.

- سحيم بن حفص: ٤٩٣، ٤٩٦.

- سليمان بن هشام: ٥٨١.

- سعد بن الربيع: ٥٨٢.

- سليمان بن يزيد العدوي: ٤٩٥.

- سعيد بن العاص: ٥٧٤.

- سماك المكلي: ٥٧٧.

- سعيد بن عمرو: ٥٧٤، ٥٧٥.

- السمائل: ٣٥٠.

- سعيد بن مسلم: ٥١٧.

- سن بول: ١٢٠.

- سعيد بن مسيب: ٥٦٥.

- سهيل بن عمرو: ١٠٦، ١٠٧، ٤٩٩، ٥٦٤، ٥٧٥.

- سفيان: ٥١٢.

- سهيل بن هارون: ٤٩٢، ٥٤٦.

- سفيان بن الأبرد: ٥٨٠.

- سودة بنت الفضل: ٥٧١.

- سفيان بن عينة: ٥٦١.

- سورة بن الجبر: ٥٨٠.

- سقراط: ١٢٥، ١٣٢.

- سويد بن منجوف: ٥٥٤، ٥٧٧.

- سلامة: ٦٠٠.

- سيف الدولة: ٣٦١، ٣٦٢.

- السلطان سليم: ٦١٨.

- صريع الفخواني، مسلم بن الوليد:
٥٤١.

- صمصمة: ٥٦١.

- صفوان بن عبد الله: ٥٧٩، ٥٩٠.

- صفية: ١١٥.

- صهيب الرومي: ٧٤.

- صهيب بن سنان: ٤٩٧.

(ض)

- الضبعي، جرير بن عبد المسيح: ٥٤١.

- الضحاك بن قيس: ٥٨١.

- ضرار بن عمرو: ٥٩٠.

(ط)

- طاليس: ١٢٣، ١٢٧.

- طحلاء: ٤٩١.

- طراد، إلياس: ٥٩٤.

- طرفة بن العبد: ٣٤٦.

- الطرماح: ٥٤١، ٥٤٢.

- طلحة: ٥٦٧.

- الطنبذي، نجم الدين: ٤٥٨.

- طه حسين: ٧، ٩، ٧٠.

- طوبال عثمان باشا: ٦١٥.

- طوطح، خليل أفندي: ٦٦٣، ٦٦٤.

- السيوطي: ١٤٠، ٢٧٦، ٤٤٢،
٤٥٨، ٤٦٥، ٦٤٦.

(ش)

- الشابتدر: ٦٤٢.

- شاكرا، فائق: ٦٤٥.

- شبة بن عقال: ٤٩١، ٥٥٠، ٥٧٣.

- شبيب بن زيد: ٤٩١.

- شبيب بن شبة: ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٨.

- شبيل بن غرة: ٥٨١.

- شحير، أنطوان: ٥٩٤.

- الشريد، أبو الخنساء: ٥٤١.

- الشعبي (عامر): ٥٣١، ٥٤٣، ٥٤٧.

- شعيب بن صفوان: ٥٩٥.

- شقير، أسعد: ٥٩٣.

- شمر بن ذي الجوشن: ٤٦٦.

- شمس الدين بك: ٦١٥.

- شيرويه الأسواري: ٥٥٤.

(ص)

- الصاغانى: ٢٧٩.

- صالح بن سليمان: ٥٨٧.

- صالح بن عبد الوهاب: ٤٥٥.

- صالح المري: ٥٣٢.

(ع)

- عائشة (أم المؤمنين): ٩٤، ٤٤، ١١١، ١١٢، ٤٣٣، ٥١٨.
- عارف أفندي (شاعر): ٦١٥.
- العازار، إسكندر: ٥٩٤.
- عاكف بك: ٦١٨.
- عامر = أبو عبيدة بن الجراح.
- عامر بن طفيل: ١٠٥، ١٠٦، ٥٨٠.
- العباس (بن عبد المطلب): ١٠٦، ٥٩٠، ٥٢٢.
- عبد الحميد (كاتب): ٧١.
- عبد الرحمن بن عوف: ٧٥.
- عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب: ٥٦٦.
- عبد شمس: ٨٤.
- عبد الصمد بن الفضل: ٥٣٢، ٥٧٢.
- عبد العزى = عبد الله بن خُطَل.
- عبد عمرو = عبد الرحمن بن عوف.
- عبد الكعبة = أبو بكر.
- عبد الله بن أبي بكر: ٩٤.
- عبد الله بن أنيس: ٥٠٩.
- عبد الله بن الحسن: ٥٣٣، ٥٥٠، ٥٧٣.
- عبد الله بن خالد: ٤٩٥.
- عبد الله بن خُطَل: ٧٥.
- عبد الله بن ربيعة: ٥٤٠.
- عبد الله بن زيد: ٤٥٦ - ٤٥٨.
- عبد الله بن شداد: ٣٠.
- عبد الله بن عامر: ٥٥٠.
- عبد الله بن عباس: ٥٧٨.
- عبد الله بن عبد العزيز: ٥٨٨.
- عبد الله بن عبيد الله: ٥٦٥.
- عبد الله بن معاوية: ٤٩٩ - ٥٠٠، ٥٥٠، ٥٧٤.
- عبد الله بن همام: ٥٣٣.
- عبد المطلب: ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٣.
- عبد الملك بن الأهم: ٥٣١.
- عبد الملك بن صالح: ٤٩٨، ٥١٨.
- عبد الملك بن عبد العزيز: ٥١٩.
- عبد الملك بن مروان: ٤٥، ٥٠٠، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٢، ٥٤٣، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٦٢، ٥٧٥ - ٥٧٧.
- عبد مناف = أبو طالب.
- عبد مناف بن قصي = قصي.
- عبيد الله بن حميد: ٥٦٩.

- عبيد الله بن زياد: ٥٥٤، ٥٦٢، ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٧٨، ٦٠٣.
- عتاب بن أسيد: ٥٦٤.
- عتاب بن ورقاء: ٥٥١.
- العتابي: ٥٤٦، ٤٨٨، ٥٥٥ - ٥٥٧.
- عتبة بن حصن: ٥٧٥.
- عثمان (بن عفان): ٤٥، ٥٤٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٨، ٥٩٩.
- عثمان البري: ٥٩٠.
- العجاج: ٤٨٦.
- عجلان بن سبحان: ٥٤٣.
- العجلاني: ٥٦٧.
- العجير السلولي: ٤٩٠.
- عدي بن أرطاة: ٥٥٠.
- عدي بن زياد: ٥٥١.
- عرفات باشا: ٦١٨.
- عصام العرني: ٥٤٣.
- عقبة بن ربيعة: ٥٤٤.
- عكرمة بن أبي جهل: ٥٦٤.
- العلاء بن ليث: ٥٠١.
- علي بن أبي طالب: ٤٤ - ٤٦، ٨٢، ٤٧٤، ٥١٣، ٥٢٤، ٥٤٧، ٥٦٥.
- عوف بن حصين: ٥٤٠، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٩٧، ٥٦٩.
- عمار بن ياسر: ٣٣.
- عمارة بن عمري: ٥٥٤.
- العماني: ٥٠٢.
- عمر بن الخطاب: ٩، ٣٣، ٤٥، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ١١٦، ١١٩، ٤٩٦، ٤٩٩، ٥١٥، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٣١، ٥٤٩، ٥٥٣، ٥٦٦ - ٥٧١، ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٩٥، ٥٩٧، ٥٩٩.
- عمر بن عبد العزيز: ٥١٩، ٥٢٦، ٥٤٧، ٥٥٤، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٠٠.
- عمران بن حطان: ٥٢٨، ٥٤٢، ٥٨١.
- عمرو بن أمية: ١٠٥.
- عمرو بن الأثم: ٥٣٩.
- عمرو بن براق: ٥٣٥.
- عمرو بن خويلد: ٥٢٦.
- عمرو بن سعيد: ٥٧٤.
- عمرو بن شيان: ٥٤٢.
- عمرو بن العاص: ٥٢٣، ٥٢٤.
- عمرو بن عبيد: ٥٥٢، ٥٧١.
- عمرو بن كلثوم: ٥٤٦.
- عمرو بن لجأ: ٥٥٧.
- عنترة: ٣١٥، ٣١٨، ٣٤٩، ٦٥٦.

- عون بن عبد الله : ٥٤٦.
- عياش بن أبي ربيعة : ٩١.
- عيسى = المسيح.
- عيسى بن حاضر : ٥٧١ ، ٥٧٢.
- عيسى بن طلحة : ٥٧١.
- عيسى بن المدور : ٥٥٣.
- العيني : ٦٤٦.
- فضل الرقاشي : ٥٢٧ ، ٥٧١ ، ٥٧٨.
- فولني : ٦١٨.
- فلان بن عفيف : ٥١٣.
- الفيروز آبادي : ٢٧٩.
- فيناغورس : ١٢٤.

(ق)

- القاسم بن معن : ٥٤٢.
- قيصة : ٥٥١.
- قتادة : ٥٦٥ ، ٥٦٩.
- قثم بن عبد المطلب : ٧٦ ، ٥٧٨.
- القزاز، عبادة : ٣٦٧.
- قس بن ساعدة : ٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٣٩.
- قصي : ٨٠ - ٨٢ ، ٨٤.
- قطرب : ٥٩٠.
- قطري بن الفجاءة : ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٦٠١.
- قطن الهلالي : ٥٩٠.
- القعقاع بن ثور : ٥٤٣.
- قيس بن خازجة : ٥١٤ ، ٥٨١.
- قيس بن الشماس : ٥٨٢.
- القيظري : ٥٧٣.

(غ)

- غزالة الحرورية : ٥٤٢.
- الغلاييني، مصطفى : ٥٩٣.
- الغوث بن مر بن أد : ٣١.

(ف)

- فارس، فيلكس : ٥٩٤.
- فاطمة بنت جاسم : ٤٣١.
- الفردوسي : ٥٩.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد : ٢٨٦ - ٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧.
- الفرزدق : ٥٩ ، ٢٨١ ، ٥٣٧ ، ٥٧٦.
- فرعون : ٥٠٤ ، ٥٥١.
- فرغانة بنت أوس : ٥١٨.
- الفضل بن عيسى : ٥٨٨.

(ك)

- كافر الأخشيدي: ٥٥٥.

- كاتاني، لثونا: ٧، ٩، ٧٢، ١٢٠.

- كثير: ٥٠٨.

- كرد علي، محمد: ٥٩٣.

- الكسائي: ٥٥٧.

- كسرى: ٧٢، ١١٧.

- كمب بن لوي: ٥٨٢.

- الكلبي: ٧٨.

- كلثوم العقابي: ٥٤٦.

- كمال بك، محمد نامق: ٦١٣، ٦١٥، ٦١٦، ٦٢٠.

- الكميت (بن زيد): ٤٨٦، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٦٢.

- الكنعان، نعمان ماهر: ٧، ٩.

- الكرفي، شمس الدين: ٣٧٣.

(ل)

- لييد: ١٦، ١٣٨، ١٣٩.

- اللحام: ٢٧٩.

- العربي: ٤٩٣.

(م)

- مارية: ١١٦.

- المأمون: ٦٤٧.

- مبارك، زكي: ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٤.

- ٢٣، ٢٤، ٢٧ - ٣٢، ٣٤ - ٣٦، ٣٨.

- ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٢، ٥٤ - ٥٩، ٦٢.

- ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٧٠ - ٧٢٢، ١٣١.

- ١٣٣، ١٣٥، ١٤٢.

- المتنبي: ١٨، ٢٠٥، ٢٩٧، ٣٠٢.

- ٣١٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠.

- ٣٥٣ - ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٦٢.

- ٤٣٧، ٥٤١، ٦٥٩.

- مشجور بن غيلان: ٥٨٠.

- مجاعص، داود: ٥٩٤.

- المحبي: ٣٧٢، ٣٧٣.

- محجن: ٣٣.

- محمد (النبي): ٩، ١١ - ١٢، ٣٤.

- ٤٠، ٤٣، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨٥.

- ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٤٠، ١٤١.

- ١٤٧، ٤٣٣، ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٤٧.

- ٤٨١، ٥٢٦، ٥٧٣، ٥٧٥، ٦٠٠.

- ٦٠٨، ٦٢٠.

- محمد بن البشير: ٣١٤، ٤٩٠.

- محمد بن خالد: ٣١٤.

- محمد بن سعيد بن المسيب: ٥٦٥.

- محمد بن سهل: ٥٤٢.

- محمد بن عباد بن كاسب: ٥٩٩.

- محمد عبد الوهاب (مطرب): ٤٤٩.
- محمد بن عمير: ٥٧٣.
- محمد بن مسلمة الأنصاري: ٧٦.
- محمد بن الوليد بن عقية: ٥٢٦.
- محمد بن ياسر: ٥٣٣.
- محي الدين = ابن عربي.
- المدائني = أبو الحسن المدائني.
- مدعيس: ٣٦٩.
- المدلجي، سراقه: ١٠٦.
- مراد بك: ٦٢٠.
- مرتضى: ٢٧٧، ٢٧٩.
- مرجانة: ٥٥٤.
- مرداس بن أمية: ٥٣١.
- مرسية (مسيو): ٨، ٦٥ - ٦٧.
- المرقش، عمرو بن سعيد: ٥٤١.
- مرة بن فهم: ٥٨٢.
- مروان بن محمد: ٥١٠، ٦٠٥.
- مسكوني، يوسف يعقوب: ٣٧٩.
- مسلم بن الوليد: ٥٤٥، ٥٤٦.
- مسلمة بن عبد الملك: ٤٨٦.
- مسلمة بن محارب: ٥٢٩، ٥٦٩.
- المسيح: ٣٢، ٣٤ - ٣٦، ٨٠، ٨٨، ٨٩.
- مصطفى عاصم بك: ٦١٥.
- مصعب بن حيان: ٥٢٧، ٥٥٠.
- المطرزي: ١٧٠، ٤٩٤.
- معاذ بن جبل: ٤٧١.
- معاذ (أخ الخنساء): ٣٥١.
- معاوية بن أبي سفيان: ٤٧٣، ٤٩١.
- ٥٠٠، ٥٠٥، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١.
- ٥١٦، ٥٢٤، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٤٧.
- ٥٥٤، ٥٦١، ٥٧٤، ٥٨١، ٥٨٤.
- ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٩.
- معبد بن طوق: ٥٨١.
- المعتمر بن سليمان: ٥٧١.
- المعري = أبو العلاء.
- المطيع لله: ٤٦٥.
- المغيرة بن شعبة: ٥٩٧، ٥٩٨.
- المعقلي: ٣٦٢.
- مقاتل بن حيان: ٥٢٧، ٥٥٠.
- المقتدي بأمر الله: ٤٤٢.
- مقري الوحش: ٣١٣.
- المقعطل (قاضي): ٥٨١.
- مكى بن سودة: ٥٧٦، ٥٧٩.

- النعمان (بن المنذر): ٥٤٣ ، ٥٨١ ، ٥٩٢ .

- النمري ، منصور: ٥٤٦ .

- نوفل: ٨٤ .

(هـ)

- هاشم: ٨٣ ، ٨٤ .

- الهشاه بن ثور: ٥٥٤ .

- الهذيل بن زفر: ٥١٦ .

- هرقلطس: ١٢٤ .

- هشام بن حسان: ٥٧١ .

- هلال بن وكيع: ٥١٥ .

- هوغر ، فيكتور: ٥٩٤ ، ٦١٧ .

- هومر: ١٢٤ .

- الهيثم بن عدي: ٥٢٤ ، ٥٣٤ ، ٥٥١ ، ٥٨٦ .

(و)

- الوائق: ٤٥٥ .

- وازع الشكري: ٥٥٠ .

- واصل بن عطاء: ٤٩٥ ، ٥٨٧ - ٥٨٩ ، ٦٠٧ .

- الواقدي: ٧٨ .

- ورقة بن نوفل: ٥٢٦ .

- وكيع بن أبي سود: ٥٥١ .

- المنقري ، القلاح بن حزن: ٥٨٠ .

- المهدي (خليفة): ٥٤٥ .

- المهلب: ٥٣٣ ، ٥٣٤ .

- المهلي: ٢٧٦ .

- موسى (النبي): ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٥٠٤ .

- مؤمل بن خاقان: ٥٣٢ .

- مونتسكيو: ٦١٨ .

- الميسانى: ٥٥٢ .

(ن)

- النابغة الجعدي: ٤٩١ .

- النابغة (الذبياني): ٣٥٦ ، ٥٣٧ .

- النابلسي ، عبد الغني: ٣٦٤ .

- الناشئ: ٢٨٧ .

- الناصر (خليفة): ٣٧٤ .

- نافع بن الحارث: ٥٦٦ .

- النجاشي: ٥٦٧ .

- النسائي: ٤٦ ، ٦٤٦ .

- الناشبي ، إسعاف: ٦٦٣ .

- نصر بن سيار: ٥٤٣ .

- نصر بن ملحان: ٥٨١ .

- نصيب: ٤٨٦ .

- النظام ، إبراهيم بن سيار: ٥٠٧ .

- ولي الدين يكن: ٤٥٤.
- الوليد بن عبد الملك: ٥٤٣، ٥٥٤، ٥٨٦، ٥٨٤.
- وليد بن القاسم: ٣١.
- الوليد بن هشام: ٥٠١.
- الوليد بن يزيد: ٦٠٣، ٦٠٤.
- يزيد بن عبد الملك: ٦٠٠.
- يزيد بن معاوية: ٥٠٥، ٥٠٩، ٥١٦، ٥٣٣، ٥٩٩.
- يزيد بن معن السلمي: ٥٠٠.
- يزيد بن مفرغ: ٥٥٤.
- يزيد بن المقنع: ٥٠٥، ٥١٦.
- يزيد بن مزيد: ٥٨٠.
- يزيد بن المهلب: ٥١٦، ٥٤٩.
- يزيد بن الوليد: ٦٠٣، ٦٠٤.
- يسار: ٤٢.
- اليشكري، عبيدة بن هلال: ٥٠١.
- يعقوب: ٥٢.
- اليعقوبي: ٥٩٥.
- يوسف بن خالد: ٥٥٢.
- يوسف بن عمر: ٥٥٠، ٥٧٢.
- يهوا (إله): ٤٤٦.
- يوسف بن حبيب: ٥٠٠، ٥٣٧، ٥٤٠، ٥٧٦.
- يارمنيدس: ١٢٤.
- الياضي: ٢٨.
- ياقوت: ٢٧٨.
- يحيى بن سعيد: ٥٩٧.
- يحيى ق: ٤٤٥.
- يحيى بن المختار: ٥٩٩.
- يحيى بن نوفل: ٥٤٥، ٥٤٧، ٥٥٣.
- يزديجرد: ٦٠٣.
- يزيد بن أبان: ٥٧٢.
- يزيد بن أبي مسلم: ٥٨٦، ٥٨٧.
- يزيد بن جابر (قاضي): ٤٩٨.
- يزيد بن ضرار: ٥٤٠.

(ي)

٢ - فهرس البلدان والأماكن والمواضع

- البصرة: ٤٢، ٤٤ - ٤٦، ٥٢٩،

٥٥٠، ٦٠٣.

- بغداد: ٩، ٧٣، ١٤٠، ٢٨٥، ٢٨٩،

٢٩٠، ٣٧٣، ٣٧٩، ٤٣١، ٤٤٥،

٤٥٩، ٤٦١، ٤٦٥، ٦٢٠، ٦٤٥.

- البقيع: ٥٠٩.

- بيت المقدس: ١٠٤، ١٠٥.

- بيروت: ٢٨١، ٤٣٦، ٥٩٣، ٥٩٤.

(ت)

- تبوك (غزوة): ٣٢.

- تفليس: ٢٧٩.

- تونس: ٤٥٠.

(ث)

- ثقيف: ١٤.

(ج)

- جزيرة العرب: ٢٩، ١٠٥.

(ا)

- أرمينيا: ٥١٧.

- الأساورة: ٥٥٤.

- الأستانة: ١٤٩.

- إسرائيل: ٤٤٦.

- الأعظمية: ٥٥، ١٢١.

- الأناضول: ١٤٨.

- الأنبار: ٥١٣.

- الأندلس: ٣١٣، ٣٦٦، ٣٦٩.

- أنقرة: ٧٣.

- الأهواز: ٥٥٦، ٦٠٥.

(ب)

- بئر معونة: ١٠٥، ١٠٦.

- باريس: ٦١٦.

- البحرين: ٢٧٨، ٢٧٩.

- بدر (غزوة): ٩١، ٩٢، ١٠٦.

(ح)

- سمرقند: ٥٧٨.

- الحجاز: ٤٥، ٢٠٣، ٢٠٥، ٤٦٧، ٤٦٨، ٥٠٥، ٥٢٠، ٦٠٠.
- الحديبية: ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ٤٥٤، ١١٣.
- الحرّة: ٤٥.
- الحرورية: ٥٣٣.
- حلب: ٢٠٥، ٥٩٤.
- حواريين: ٢٧٨، ٢٧٩.
- الحيار: ٢٧٩.

(ش)

- الشام: ٢٩، ٤٥، ١٠٨، ١٩١، ٣٦٩، ٤٧٣، ٥٠٤، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٧٨، ٥٨٤، ٥٩٣، ٦٠٦.
- شراف: ٤٦٦.

(خ)

- خراسان: ٥٢٩، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٨٣.
- خوارزم: ٢٧٩.
- خير: ١١١ - ١١٥.

(ص)

- صفين: ٤٦٤، ٥٢٤.

(ط)

- الطائف: ٥٢٠، ٥٧٨.

(د)

- دمشق: ٥٩٣.
- دير الجماجم: ٦٠٥.
- الديلم: ٥٤٣.

(س)

- سجستان: ٥٢٩.
- السقيفة = يوم السقيفة.

(ع)

- العراق: ٤٢، ٤٥، ٧٣، ١٨٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥ - ٢٠٧، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٥٤، ٣٦٩، ٤٣٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٥٥، ٥٨١، ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٨٨، ٦٠٥، ٦٢٠.

(ل)

- لبنان: ٥٩٢، ٥٩٤.

(م)

- المدائن: ٥٥٦.

- مدرسة الواعظين: ٤٧٩، ٤٨٢.

- المدينة: ٩، ٢٩، ٣٢، ٤٥، ٤٦،

٧٢، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٩٠،

٩١، ٩٤، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤ - ١٠٦،

١٠٨، ١٠٩، ٤٣٣، ٤٥٦، ٥٥٢،

٥٥٥، ٥٧٨، ٥٨٤، ٦٠٦، ٦٠٧.

- مصر: ١٠، ٢٠٣، ٤٣٦، ٤٣٧،

٤٤٩، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٩٦،

٥٢٤، ٥٩١، ٥٩٣.

- مصر الجديدة: ١٣٧.

- المغرب: ٢٠٣.

- مكة: ٢٩، ٦٩، ٧١، ٧٧، ٧٩،

٨١، ٨٢، ٨٦، ٨٧، ٩١ - ٩٦،

١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ٢٩٢،

٤٥٦، ٥٦٤، ٥٧٥، ٦٦٠.

- ميسان: ٤٢.

(ن)

- نجد: ٢٠٥.

- نخلة: ٥٢٠.

- العقبة: ٣٣، ٨٩.

- عكاظ = سوق عكاظ.

- عُمان: ٥٨٢.

(غ)

- غار حراء: ٩، ٨٦.

(ف)

- الفرات: ٤٦٧.

- فلسطين: ٣٦٨.

- الفلوجة: ٢٨٥، ٢٩٠، ٤٣٢.

(ق)

- قارصة: ٦١٦.

- القاهرة: ٥٩١.

- القسطنطينية: ٤٨٢، ٥٩١ - ٥٩٣.

(ك)

- كربلاء: ٤٦٤ - ٤٦٦.

- كركوك: ٤٣١.

- الكعبة: ٣١، ٨٤، ١٠٤، ١٠٥،

٤٤٣، ٥٦٣، ٦٠٣.

- الكويت: ٤٣١.

- الكوفة: ٤٥، ٤٦، ٥٥، ٤٦٧،

٥٣٣، ٥٣٤، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٧٤.

(هـ)

- الهند : ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٥٧ .

(و)

- وادي القرى : ٤٥ .

- واسط : ٤٢ ، ٣٧٢ .

(ي)

- اليمامة : ٥٥١ .

- اليمن : ٢٩ ، ٧٤ ، ٤٧١ ، ٥٨٢ .

- يوم الجمل : ٤٦٤ .

- يوم حنين : ٤٩٠ .

- يوم السقيفة : ٨٢ ، ٥١٧ .

- اليونان : ١٢٣ ، ١٢٨ - ١٣٠ .

الفهرس

الجزء الثاني

رسائل التعليقات	٥
المقدمة	٧
القسم الاول في الرسالة الاولى في التصوف الإسلامي	١٠
القسم الثاني في الرسالة الثانية في النثر الفني	٥٦
القسم الثالث في الرسالة الثالثة في التاريخ الإسلامي	٧٣
تعقيبات وتعليقات	١٢٢
وحدة الوجود والاستاذ دريني خشبة	١٢٨
في سبيل وحدة الوجود	١٣٥
حول وحدة الوجود فيما كتبه الاستاذ دريني خشبة	١٣٨
دفع الهجنة في ارتضاع اللكنة	١٤٥
تمهيد	١٤٨
دفع المراق في كلام اهل العراق	٢٠١
المقالة الاولى: دفع المراق في كلام اهل العراق	٢٠٣
المقالة الثانية: اللكنة العامية	٢٠٧
المقالة الثالثة: Dialecte arabe de Mesopotamie	٢١٢
المقالة الرابعة: لا همز في كلامهم	٢١٧
المقالة الخامسة: الوصل في لغة عوام العراق	٢٢١
المقالة السادسة: الضمائر في لغة عوام العراق	٢٢٥
المقالة السابعة: الضمائر في لغة عوام العراق	٢٣١

٢٣٥	المقالة الثامنة: الفعل في لغة عوام العراق
٢٣٩	المقالة التاسعة: الفعل المعتل في لغة عوام العراق
٢٤٣	المقالة العاشرة: الرباعي المجرد في لغة عوام العراق
٢٤٨	المقالة الحادية عشرة: اسم الفاعل في لغة عوام أهل العراق
٢٥٤	دفع المراق في اللغة الدارجة في العراق
٢٧٣	الحركات العربية المجهولة
٢٨٣	الادب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه
٢٨٥	كلمة الأستاذ كمال إبراهيم
٢٨٩	كلمة الدكتور مصطفى جواد
٢٩٠	كتاب الادب الرفيع في ميزان الشعر
٢٩١	ميزان الشعر
٢٩٢	فن العروض
٢٩٣	حاجة المتأدب إلى معرفة هذا الفن
٢٩٥	بيت الشعر
٣٠٣	ما يلحق الأجزاء أي التقاعيل من التغيير
٣٠٦	القسم الثاني من التغييرات اللاحقة للأجزاء
٣١٧	الأبحر الممتزجة
٣٢٤	الأبحر السباعية
٣٤٣	الأبحر المنفردة الخماسية
٣٤٦	القوافي
٣٦٠	فنون الشعر الملحقة بالبحر الستة عشر
٣٦٩	فنون الشعر الجارية على السنة العامة
٣٧٧	تصانم التعليم والتربية
٣٧٩	كلمة بريئة
٣٨٠	كلمة إيضاح أمام المقصود
٣٨٣	أنشودة العرب
٣٨٤	الله

٣٨٦ الوطن
٣٨٧ الام وابنها الصغير
٣٨٨ ديك الارملة وابنها الجاهل
٣٩٠ الديك في آخر الليل
٣٩١ العنكيوت ودودة القز
٣٩٣ حق الام
٣٩٤ الدينار
٣٩٥ تنويمه
٣٩٦ الذهب والذهب الهرم
٣٩٧ الرفق بالحيوان
٣٩٨ الشمس
٤٠٠ الاغنياء والفقراء
٤٠١ التعلب والغراب
٤٠٢ الربيع
٤٠٤ الفارة وامها
٤٠٦ اللعب بعد الدرس
٤٠٧ أغروية العنديلين
٤٠٨ كرة القدم
٤١٠ الاخلاق والحيوانات
٤١١ ذو الودعات
٤١٣ الصيف
٤١٥ تنويمه
٤١٦ المدارس
٤١٧ كل شيء يتكلم
٤١٩ الشتاء
٤٢٠ المقعد والاعمى
٤٢٢ آثار العرب الخالدة

٤٢٣	حق المعلم ومنزلة في المجتمع المدني
٤٢٤	النوم والحاجة إليه
٤٢٥	على الخوان
٤٢٦	التطراف والكهرباء
٤٢٧	البلبل والورد
٤٢٩	كتاب خواطر ونوادر
٤٣١	الرصاصي بقلمه
٤٣٢	خواطر ونوادر
٤٣٣	لو كنت مصوراً
٤٣٤	الحق والباطل
٤٣٦	في عالم الأدب
٤٣٩	الشعر والحقيقة
٤٤٠	التصفيق
٤٤٢	التلقيب بالإضافة إلى الدين
٤٤٣	إبراهيم وإسماعيل
٤٤٤	طه ويس
٤٤٦	إله بني إسرائيل
٤٤٨	الأغاني
٤٤٩	الموسيقى الآلية والصوتية
٤٥١	الموت والحياة
٤٥٢	في معرض اللفظ أدعائية أم دعاوة
٤٥٤	أيضاً
٤٥٥	كتاب القبض
٤٥٦	الأذان عند المسلمين
٤٦٤	مقتل الحسين والفتن الإسلامية
٤٦٩	الاشتراكية في الإسلام
٤٧١	لا حق في أموال الزكاة إلا للمُعْتَمِد الضعيف

الجزء الثالث

٤٧٩ نفع الطيب في الخطابة والخطيب
٤٨٣ المبحث الأول: في البيان
٤٨٦ المبحث الثاني: في قوام الخطابة وآدابها
٤٩٠ المبحث الثالث: في محاسن الخطباء ومعاييرهم
٤٩٣ المبحث الرابع: في معاييب الخطيب
٥٠٣ المبحث الخامس: في حاجة الخطيب إلى الإشارة
٥٠٨ المبحث السادس: في المفصرة والعصا
٥١٢ المبحث السابع: في أنواع الخطب عند العرب
٥٢٨ المبحث الثامن: فيما يلحق الخطب من البقر والشوه عندهم
٥٣٢ المبحث التاسع: في تمثيل الخطباء بالشعر
٥٣٦ المبحث العاشر: في منزلة الخطيب والشاعر عند العرب
٥٣٨ المبحث الحادي عشر: في أن الخطيب قد يكون شاعراً أيضاً
٥٤٩ المبحث الثاني عشر: فيما يعرض للخطيب من الرقع والحصص
٥٥٢ المبحث الثالث عشر: في اللحن ومن وقع لهم من البلغاء الأبيات
٥٥٨ المبحث الرابع عشر: في تخيير اللفظ
٥٦١ المبحث الخامس عشر: في صعوبة موقف الخطيب
٥٦٣ المبحث السادس عشر: في ذكر بعض الخطباء
٥٩٥ المبحث السابع عشر: في ذكر بعض الخطب المشهورة
٦٠٩ المبحث الثامن عشر: في بيان المنهج الذي يجب على من زاول الخطابة أن ينتهجه
٦١٣ الرؤيا في بحث الحرية مع ترجمة حياته
٦١٥ محمد نامق كمال بك
٦٢٠ مقدمة
٦٤٣ عالم الذباب
٦٤٦ الحديث النبوي
٦٦٠ المعجزة
٦٦١ مجموعة الأناشيد المدرسية

٦٦٣ كلمة مستجيد لهذه الأناشيد
٦٦٤ مقدمة للناشر
٦٦٥ الإخاء المدرسي
٦٦٦ مارش المعارف
٦٦٨ أغرودة العنديل
٦٦٩ ابتسام الطبيعة
٦٧١ حب المعالي
٦٧٢ نشيد العطلة
٦٧٣ أنشودة الوطن
٦٧٤ إضعك
٦٧٥ نشيدة مدرسة بنات رام الله
٦٧٦ فتح المدارس
٦٧٧ التشيد الوطني
٦٧٨ حماس الفوطبول
٦٧٩ نشيد دار المعلمين
٦٨٠ المستقبل
٦٨٢ أنشودة البنت
٦٨٣ الإياء والخوة
٦٨٤ نشيد العرفان
٦٨٥ آثار الرصافي المخطوطة
٧٠١ ١ - فهرس الأعلام
٧١٨ ٢ - فهرس البلدان والأماكن والمواضع

الناشور

هذا الكتاب

«كان الرصافي رجلاً من رجال الفكر، واسع العقل، صلب العقيدة، شديد المراس في الحق، حاد الذكاء...».

كامل الجادرجي

«والرصافي - والحق يقال - ذئب الحرية في العراق يشب على كل من يحاول قتلها أو تقييدها».

أمين الريحاني

«... إنني لم ألقَ في عمري أديباً أوسع منه معرفة باللغة وخصائص مفرداتها وبالصرف والنحو وما يتصل بقواعدهما من قيود وشروط...»

طه الراوي

«كان الرصافي عملاقاً، وصورته تقتزن دائماً بصورة العملاق الظامئ النهم الذي يغمس شفثيه في أحواض المباحج والمسرات...».

رئيف خوري

